Porfirio
Commentario al «Parmenide» di Platone

Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento

a cura di

Pierre Hadot



Presentazione
di Giovanni Reale

Traduzione e bibliografia
di Giuseppe Girgenti



VITA E PENSIERO

CENTRO DI RICERCHE DI METAFISICA
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1 - I-20123 Milano

Collana: «Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi»
diretta da Giovanni Reale
segretario Roberto Radice

Questo volume è tratto dal vol. II di Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, 1968.
Nel *Saggio introduttivo* Hadot utilizza i seguenti suoi due studi precedenti:
— *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parmenide*, «Revue des Études Grecques», 74 (1961), pp. 410-468.
— *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie» (1973), pp. 101-115 (anche in: AA.VV., *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel 1973, pp. 27-41).

ISBN 88-343-0545-0

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente». Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente.

Porfirio, *Commentario al Parmenide,* XII, 22-33.

Sommario

Presentazione di Giovanni Reale

Il contributo più significativo pubblicato negli ultimi decenni su Porfirio è, a mio giudizio, il libro di Pierre Hadot, *Porfirio e Vittorino*[1]. Nella composizione del quarto volume della mia *Storia della filosofia antica*[2], questo libro è stato per me un punto di riferimento che mi ha più di altri aiutato nell'orientarmi su Porfirio e nell'uscire da quello schema stereotipo in funzione del quale per troppo tempo questo autore è stato presentato, e non pochi continuano ancora, in certa misura, a presentarlo. In particolare, poi, in seguito agli approfondimenti che ho fatto del pensiero di Proclo, e a quelli che attualmente ho incominciato a fare su Agostino, ho capito meglio ancora l'importanza del libro di Hadot, e per questo ho deciso di farlo tradurre e promuoverne la pubblicazione nelle collane del «Centro di Ricerche di Metafisica», perché si impone davvero come uno di quei lavori che deve leggere chiunque si occupi della storia del Platonismo, e, in modo particolare, della storia del pensiero cristiano tardo-antico.

In appendice a questa sua opera, Hadot nell'edizione francese presentava, oltre ad alcuni testi di Mario Vittorino in cui si rispecchia il pensiero di Porfirio, anche i frammenti di un *Commentario al Parmenide di Platone*, pervenutici in un palinsesto che era conservato in una Biblioteca di Torino (andato distrutto nell'originale all'inizio del XX secolo), già pubblicato da W. Kroll[3]. Il nome dell'autore di questo commentario è andato perduto. R. Beutler pensava che si potesse trattare del neopla-

---

[1] P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, tr. it. di G. Girgenti, intr. di G. Reale, Milano 1993.

[2] G. Reale, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978 (più volte riedita).

[3] W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 599-627.

tonico Plutarco di Atene[4]; ma Hadot ha dimostrato che non può trattarsi di questo autore, e che tutto lascia credere che si tratti, invece, proprio di Porfirio, per le ragioni che subito sotto richiamerò[5].

Questa identificazione di Porfirio come autore del *Commentario al Parmenide di Platone* comporta una importanza essenziale che il pensiero dell'autore viene ad avere nella storia del Neoplatonismo, non tanto pagano, ma soprattutto cristiano.

Collocato in appendice al volume *Porfirio e Vittorino,* non fa ben vedere la sua importanza, che, invece, è assai cospicua. Per questo motivo, ho pregato Hadot di permettermi di pubblicare questo lavoro a parte dal suo volume *Porfirio e Vittorino*, proprio al fine di dargli quel rilievo che esso merita. Anzi, ho ritenuto opportuno pubblicare questo *Commentario* nella collana «Temi metafisici e problemi del pensiero antico», e il volume *Porfirio e Vittorino* nella collana «Platonismo e filosofia patristica», in modo da dare loro quel posto e quella rilevanza che loro conviene.

Nel curare la pubblicazione di questa edizione italiana del *Commentario al Parmenide di Platone,* ho inoltre seguito alcuni speciali criteri, che il complesso testo richiedeva per essere fruito nel modo migliore, che ora metto in rilievo.

Ho chiesto ad Hadot un *Saggio introduttivo*, che egli ha volentieri preparato, utilizzando due suoi precedenti studi, presentati in modo nuovo nella forma, che contengono le sue idee di fondo sull'argomento.

Fa seguito il testo greco con a fronte la traduzione.

Nell'edizione originale la traduzione è, ovviamente, di Hadot stesso; in questa edizione è di Giuseppe Girgenti, mio allievo, che, però, non riproduce semplicemente quella francese di Hadot, ma, pur tenendola ben presente come modello, procede secondo una sua linea, in parte autonoma.

Segue l'apparato critico, che il lettore può agevolmente

---

[4] R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen,* in Pauly-Wissowa, *RE,* 21, 1951, col. 974-975.

[5] Cfr. *infra,* pp. 12-14.

consultare senza alcuna difficoltà, in quanto segue esattamente l'ordine dei fogli e delle righe del testo, con ordine preciso.

Subito appresso vengono le note di commento al testo, ordinate con successione progressiva senza interruzione, in modo che il lettore dal numero indicato in apice nel corso della traduzione può ritrovare immediatamente la corrispettiva nota di riferimento.

Come primo degli indici il lettore troverà, poi, l'*Indice dei vocaboli dei frammenti del «Commentario al Parmenide di Platone»* opera dello stesso Hadot, oltre agli altri curati da Girgenti.

Infine, il lettore troverà anche una bibliografia selezionata ragionata, che, su mia richiesta, Girgenti ha preparato.

Quest'opera non costituisce solo un piccolo gioiello per l'erudito, una sorta di prelibato manicaretto per l'"addetto ai lavori", ma viene ad imporsi come uno di quei punti di riferimento assai importanti per chiunque voglia capire la storia del pensiero metafisico tardo antico e patristico, come ho già sopra detto, almeno in parte.

Da quest'opera, in effetti, risulta con tutta chiarezza un tentativo di fusione fatto da Porfirio dei due paradigmi della metafisica greca, quello ontologico, di genesi aristotelica, e quello henologico platonico-neoplatonico. Vittorino e Agostino partiranno proprio di qui. La loro concezione dell'Uno come principio primo si coniugherà con quella dell'Essere supremo, e proprio in questa ottica essi leggeranno il celebre testo biblico in cui Dio rivela se stesso a Mosé dicendo: «Io sono Colui che è», con tutta una serie di conseguenze che da questo deriva.

Anche la teoria dell'Intelligenza di Porfirio sintetizza la concezione aristotelica della *Noesis noeseos* con quella plotiniana dell'Uno trascendente. L'Uno supremo è l'Essere (si noti l'infinito che lo esprime nel senso di attività e attualità dinamica), ed è anteriore all'Ente che ne deriva. L'Uno-Essere che è anteriore e al di sopra dell'Ente, pura attività e Idea o paradigma dell'Ente, è conoscenza assoluta in quiete, mentre l'Uno-Ente è Intelligenza in movimento verso la comprensione di se medesima, che si articola secondo le scansioni metafisico-dialettiche della manenza-processione-conversione, che corrispondono ad essere-vita-pensiero.

È appena il caso di richiamare qui l'importanza di questi concetti nella interpretazione filosofica della Trinità in Vittorino, e anche della distinzione che Severino Boezio farà fra l'Essere e l'Ente.

Non pochi studiosi hanno accolto come del tutto convincente l'identificazione dell'autore del *Commentario al Parmenide di Platone* con Porfirio. Ma la *communis opinio* stenta a assimilare questa acquisizione. Anzi, qualche studioso continua a nutrire dubbi, anche se si limita ad esprimerli in discussioni orali e non si azzarda a metterli per iscritto.

Ma siccome io sono convinto dell'esattezza dell'identificazione fatta da Hadot, voglio per anticipo richiamare alcune sue conclusioni, e richiamare l'attenzione su alcune conferme di Saffrey[6], che, a mio giudizio, dovrebbero fugare tutti i ragionevoi dubbi.

Nel *Commentario al Parmenide di Platone* sono presenti dottrine che hanno precisi riferimenti ad analoghe dottrine che si trovano nelle *Sentenze sugli intelligibili* [7] e anche nell'*Isagoge* [8] di Porfirio.

Si riscontrano alcuni tratti che si possono chiamare preplotiniani, che ricordano Numenio di Apamea, e alcuni tratti plotiniani o postplotiniani.

Significativo è poi l'atteggiamento dell'autore nei confronti degli *Oracoli Caldaici*, che corrisponde esattamente a quello proprio di Porfirio: tali *Oracoli* sono considerati in modo assai moderato, mentre da Giamblico in poi diventano di importanza enorme.

---

[6] Cfr. H. D. Saffrey, *Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen,* in AA. VV., *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to Leendert G. Westerink at 75,* Arethusa, Buffalo, New York, 1988, pp. 1-20.

[7] Cfr. Porfirio, *Sentenze,* 25, Lamberz: Περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νου κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται, θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως («Molto si dice in termini di pensiero riguardo a ciò che è al di là del pensiero, ma lo si conosce meglio con una non-conoscenza superiore alla conoscenza»); cfr. la sinossi della pagina successiva..

[8] Cfr. Porfirio, *Isagoge,* p. 8, 20, Busse e *Commentario al Parmenide,* XI, 11-15: l'esempio dell'uomo «animale razionale», per indicare l'unità di Uno ed Essere è identico.

La corrispondenza con testi di Vittorino è una irrefutabile prova di conferma.

Ma proprio contro chi continuasse a nutrire dubbi, seguendo criteri ipercritici o iperpositivistici, valgano le riconferme addotte da Saffrey.

In primo luogo, nella cosiddetta *Teosofia* di Tubinga[9] ricorre un passo in cui si cita espressamente Porfirio come sostenitore della tesi che la conoscenza di Dio è non-conoscenza, con parole che corrispondono quasi alla lettera a quelle del *Commentario al Parmenide di Platone*, come la seguente sinossi dimostra in modo, a mio giudizio, incontestabile.

Porfirio, *Commentario al Parmenide,*

IX, 20-26:

Λείπει οὖν ἡμᾶς δύναμις εἰς ἐπιβολὴν τοῦ θεοῦ, (...) ἐκείνου ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νόησιν *ἐν τῇ αὐτοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγνωσίᾳ* καταμένοντος.

X, 25-28:

Οὐκ ἔχει δὲ κριτήριον *εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ*, ἀλλὰ αὔταρκες αὐτῇ τὸ *τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ* εἰκόνισμα...[10]

Teosofia di Tubinga, § 65:

Ὅτι *Πορφύριος* ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου μὲν συμφοιτητής, μαθητὴς δε Πλωτίνου, φησὶν οὕτως· «περὶ τοῦ πρώτου αἰτίου οὐδὲν ἴσμεν· οὔτε γὰρ ἁπτὸν οὔτε γνωστὸν, *ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ γνῶσις ἡ ἀγνωσία*»[11]

---

[9] *Fragmente griechischer Theosophien,* a cura di H. Erbse, Hamburg 1941.

[10] Noi siamo privi dell'intuizione diretta di Dio (...) nella nostra ignoranza di Lui che è al-di-sopra di ogni discorso e di ogni concetto.

L'anima non possiede alcun criterio che si possa applicare alla conoscenza di Dio e si deve accontentare di questa sua immagine che è non-conoscenza di Dio...

[11] Porfirio il Fenicio, condiscepolo di Amelio, allievo di Plotino, dice questo «Riguardo all causa prima nulla sappiamo; non è infatti oggetto né di conoscenza sensibile né di conoscenza intellettuale, ma la sua conoscenza è non-conoscenza».

Lo stesso Proclo, inoltre, conferma che Porfirio ammetteva due Intelligenze anteriori all'Intelligenza dell'anima, di cui si può vedere un parallelo concettuale sempre nel *Commentario al Parmenide di Platone,* meno eclatante del precedente, ma molto significativo.

La sinossi che segue mostra assai bene la tangenza concettuale fra quanto ci riferisce Proclo su Porfirio e quanto leggiamo nel *Commentario al Parmenide*.

Porfirio, *Commentario al Parmenide,* IX, 1-6:

Οἱ δὲ ἁρπάσαι ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δύναμίν τε αὐτῷ διδόασι καὶ *νοῦν* ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ συνηνῶσθαι *καὶ ἄλλον πάλιν νοῦν* καὶ τῆς τρίαδος αὐτὸν οὐκ ἐξελόντες...[12]

Proclo, *In Tim.*, p. 154, 4-9, Diehl:

Οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες *δύο νόας πρὸ αὐτῆς* θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ἰδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασι μέσην, ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφισταμένην· οὕτω γὰρ ὁ 'Ασιναῖος λέγει Θεόδωρος, εὑρὼν παρὰ τῷ *Πορφυρίῳ* τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν 'Αντωνῖνον ἱστορῆσαι τὸν 'Αμμωνίου μαθητήν.[13]

---

[12] D'altra parte, quelli che sostengono che Lui stesso è separato da tutte le cose che vengono da Lui e che tuttavia concedono che la sua Potenza e il suo Intelletto sono co-unificati nella sua semplicità, accanto anche ad un altro Intelletto, e che non lo separano dunque dalla Triade...

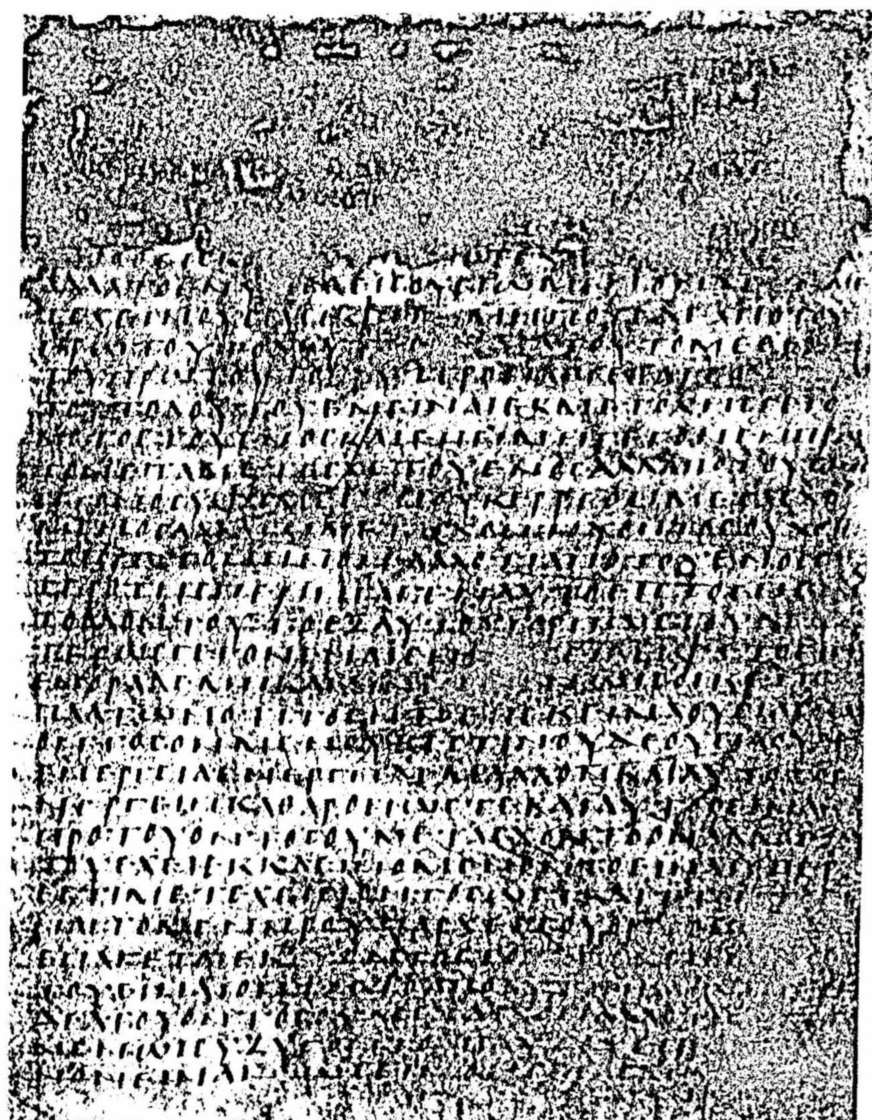
[13] Altri, risalendo verso l'alto, pongono due Intelletti prima dell'Anima, uno che contiene le Idee degli esseri universali, l'altro che contiene le Idee degli esseri particolari, e dicono che l'anima è intermedia tra essi, nel senso che da essi trae la sua esistenza. Così parla Teodoro d'Asine, avendo trovato questa opinione in Porfirio come proveniente dalla Persia: questo riferisce Antonino, il discepolo di Ammonio.

Per concludere, nella storia della metafisica questi frammenti del *Commentario al Parmenide di Platone* e il loro autore Porfirio si impongono come un punto-chiave per capire come mai i Padri della Chiesa, Vittorino e Agostino in modo particolare, hanno mediato sinteticamente i due grandi paradigmi metafisici, quello ontologico e quello henologico, e tutte le implicanze teoretiche della loro interpretazione uni-trinitaria a livello di *logos* del dogma centrale del Cristianesimo.

E questa edizione di Hadot offre il miglior strumento di lavoro nel leggere e studiare questo testo.

Giovanni Reale

Saggio introduttivo



Palinsesto di Torino (F. VI,I), folio 93 v (= XII). Cfr. *Codici Bobbiesi della Biblioteca Nazionale di Torino*, con illustrazioni di C. Cipolla, Milano, Hoepli 1907, 2 vol., Ristampa anastatica, 1963. È la sola immagine rimasta del manoscritto che è andato distrutto nel 1904.

1. *Storia del testo*

Nel 1873 B. Peyron[1] aveva pubblicato alcuni palinsesti ritrovati in un evangeliario di Bobbio, conservato a Torino (sotto la segnatura F VI 1), risalenti probabilmente al VI secolo. Basandosi sul vocabolario di questo testo, pensava di essere in presenza di un testo greco della scuola di Alessandria.

Nel 1878 W. Studemund conclude la decifrazione dei fogli lasciati da parte da Peyron e, come ha raccontato W. Kroll nel suo articolo su questo palinsesto[2], ne prepara poi l'edizione dietro consiglio di Krüger, Kern, Schanz, Zeller e Baeumker. Il manoscritto di questi lavori fu consultato da W. Kroll nella biblioteca di Breslau.

Nel 1892 W. Kroll, basandosi su questo insieme di ricerche, pubblica nel *Rheinisches Museum* un'edizione critica di questi palinsesti (esattamente i fogli 64.67.90.94 dell'evangeliario).

Questa pubblicazione fu tanto più felice in quanto il prezioso manoscritto è andato distrutto nell'incendio che ha devastato la biblioteca di Torino nel 1904[3].

---

[1] B. Peyron, *Notizia d'un antico evangeliario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», t. 1, (1873), pp. 53-71. Questa prima edizione di B. Peyron è inportante, perché è più «ingenua» di quella di Kroll. Secondo Peyron e Kroll la scrittura greca sembra databile intorno al V secolo.

[2] W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 599-627.

[3] E. Stampini, *Inventario dei Codici superstiti... della Biblioteca di Torino*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 32 (1904), p. 436.

2. *Contenuto dei frammenti*

Queste quattordici pagine sono estremamente interessanti. Come ha ben mostrato W. Kroll, ci conservano preziosi frammenti di un commentario al *Parmenide.*

Il primo frammento[4] si riferisce probabilmente al discorso di *Parmenide* 136a-137c, in cui Platone si propone di studiare le varie ipotesi possibili per quel che riguarda l'Uno. Il nostro frammento espone a tal proposito le ragioni e i limiti di questa denominazione di Uno applicata a Dio. Se si dice che Dio è l'Uno, questo non significa che Dio sia una sorta di minumum di piccolezza. Questa denominazione serve ad allontanare dalla nozione di Dio ogni molteplicità, e a far capire che è la causa di tutto e che la sua potenza è infinita. Infatti, se si eliminasse l'Uno, sarebbe anche annientata la molteplicità degli esseri. Ma occorre nondimeno sapere superare questa denominazione di Uno, perché Dio è al di sopra dell'Uno e della monade. Pensando a Dio, senza pensare nulla di determinato, forse si giungerà a concepire che permane in quiete nel pensiero indicibile dell'Indicibile.

Il secondo frammento[5] sembra riferirsi alla prima ipotesi del *Parmenide* e, più in particolare alle righe in cui Platone mostra che l'Uno puramente Uno non è né identico né diverso, né simile né dissimile (*Parm.,* 139b-140b). Il commentatore avanza questa obiezione: «Dio non è allora dissimile in rapporto all'Intelligenza (cioè alla seconda ipostasi, nella tradizione neoplatonica) e non è diverso da essa?». E risponde a questa obiezione mostrando che siamo noi che pensiamo a torto che le nostre relazioni con Dio siano reciproche. Non è l'alterità che distingue Dio dagli esseri, ma sono essi che si distinguono da lui. Dio è assolutamente privo di relazioni con ogni altra cosa. Allo stesso modo il sole non sorge né tramonta: siamo noi che entriamo nell'oscurità. Così ancora coloro che, dalla barca, vedono la terra che si allontana: sono essi che sono in movimento, ed immaginano che sia invece quella a muoversi[6].

---

[4] I-II.

[5] III-IV-V-VI.

[6] III, 30: καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γὴν πλέοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται. La stessa immagine in R. M. Rilke, *Das Stundenbuch,* in Ge-

Noi ci immaginiamo che Dio sia nulla in rapporto a noi, ma invece siamo noi stessi che siamo nulla in rapporto a lui. Dio non ha quindi nessuna relazione con gli esseri che vengono dopo di lui. Dunque non li conosce? La sua conoscenza non è quella di un soggetto conoscente, ma è conoscenza assoluta, anteriore ad ogni distinzione tra soggetto e oggetto, è conoscenza che è puramente conoscenza, libera dalla necessità di riferirsi ad un oggetto. Ma, alla fine, quando si parla di Dio, bisogna accontentarsi di dire che è separato da tutte le cose, assolutamente trascendente, e che tutte le cose sono niente in confonto a lui.

Il terzo frammento[7] contiene una pagina dello stesso *Parmenide* (141a-d) tratta anch'essa dalla prima ipotesi, e accompagnata da un breve commentario. Si tratta del rapporto tra il tempo e l'Uno puramente Uno.

Il quarto frammento[8] si riferisce alle ultime righe della prima ipotesi (141d-142a). Platone vi affermava che l'Uno è indicibile e inconoscibile. Il commentatore inizia ad enumerare varie dottrine che pretendono di affermare «qualcosa» a proposito dell'Uno. Cita in particolare un oracolo caldaico[9]. Ma fa notare poi che questa teologia positiva è in fondo inutile: come offrire a un cieco la definizione del colore. Tanto vale attenersi alla teologia negativa, poiché in ogni caso bisognerà negare gli attributi positivi. L'anima non possiede quindi nessun mezzo per conoscere Dio, se non la sua stessa ignoranza.

Il quinto frammento[10] commenta in modo molto preciso l'inizio della seconda ipotesi (*Parm.*, 142b): «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia*?» Il commentatore tenta di spiegare questa formula, paradossale, perché lascerebbe supporre che l'*ousia* preesista all'Uno che è, se questo parteci-

---

sammelte Werke, t. II, Leipzig, 1927, p. 152: «Du bist der Dinge tiefer Inbegriff der... sich den andern immer anders ziegt: dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff».

[7] VII-VIII.

[8] IX-X.

[9] Su questo oracolo, cfr. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslauer philologische Abhandlungen VII, 1, Breslau, 1894, p. 12. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, «Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire», XIII, Le Caire (1956), p. 78, n. 45; p. 79, n. 47; p. 81, n. 54; p. 112, n. 181.

[10] XI-XII.

pa di essa. Tenta una prima spiegazione. Questa formula servirebbe a spiegare la «sostanzializzazione» dell'Uno. Nella totalità Uno-Essere, è l'Uno che è, e non l'Essere che è Uno. Platone è stato quindi costretto ad affermare che l'Uno partecipa dell'*ousia*, per spiegare che l'Uno si «sostanzializza», cioè che forma con l'ὄν un'unità che imita la semplicità dell'Uno puramente Uno. Il commentatore propone poi un'altra spiegazione. L'*ousia* in questione designa forse in modo enigmatico il primo Uno, l'Uno puramente Uno. Se infatti il secondo Uno è ὄν, cioè «l'Ente», bisogna ipotizzare che il primo Uno sia in rapporto a questo *soggetto che è* una sorta di Essere puro, un'attività di essere, perfettamente semplice[11], che non è né l'attività di qualcuno né qualcosa. Partecipando di questo Essere puro e infinitamente semplice, il secondo Uno è contemporaneamente «l'Ente».

Il sesto frammento[12] si riferisce a questa frase della seconda ipotesi (*Parm.*, 143a): «Ebbene? L'Uno in sé, che noi diciamo partecipare dell'Essere, se con il pensiero riusciamo a considerarlo in sé, senza questo di cui diciamo che partecipa, allora ci apparirà almeno in questo caso soltanto Uno? O sarà questa volta anche molteplice, in se stesso? - Uno, almeno a mio avviso»[13]. Platone cerca qui di isolare, con il pensiero, l'«Uno» nell'Uno-che-è. Per un commentatore neoplatonico questa considerazione pone un difficile problema: cosa può rappresentare questo Uno puramente Uno preso a parte all'interno dell'Uno-che-è? Per capire come il nostro sesto frammento risponde a questa domanda, occorre leggerlo cominciando, per così dire, dalla fine.

Alla fine del sesto frammento infatti appare la nozione che spiega tutto il discorso: τὸ αὐτὸ τοῦτο[14]. Con questa espressione Platone designa l'Uno che vorrebbe considerare a parte nell'Uno che è : lo si potrebbe tradurre «l'Egli-stesso». Questo

---

[11] XII, 25: ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον (soggetto: τὸ ἕν) καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

[12] XIII-XIV.

[13] *Parm.*, 143*a*: αὐτὸ τὸ ἕν, ὃ δή φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν, ἆρά γε ἓν μόνον φανήσεται, ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο; - Ἕν, οἶμαι ἔγωγε.

[14] XIV, 5-12.

«Egli-stesso», ci dice Porfirio[15], è diverso da se stesso. Da un certo punto di vista, è uno e semplice, ma da una altro, non è più né uno né semplice. E' uno e semplice secondo la sua prima forma, cioè preso in sé, come «Egli-stesso». Ma non è più né uno né semplice quando diviene esistenza, vita e pensiero. Si riconosce qui la risposta alla domanda che Platone poneva: questo Uno in sé, preso a parte nell'Uno che è, è uno o molteplice? Sarà necessariamente uno nella misura in cui è preso a parte, e molteplice nella misura in cui partecipa dell'essere. Ma per Porfirio l'«Uno che è» è identico all'Intelligenza. L'Uno preso a parte nell'«Uno che è» dovrà quindi essere uno stato dell'Intelligenza, e l'Uno che partecipa dell'essere un altro stato dell'Intelligenza. Si tratta effettivamente di due stati dell'Intelligenza che Porfirio[16] distingue. Nel suo primo stato l'Intelligenza avrà gli stessi predicati del primo Uno; non sarà né in quiete né in movimento, né identica né diversa, né in sé né in altro. Nel suo secondo stato avrà i predicati della seconda ipostasi: sarà in quiete ed in movimento, in sé ed in altro, identica e diversa, tutto e avente parti. Porfirio contrappone questi due stati dell'Intelligenza come il primo ed il secondo Uno. Bisogna dedurne che nel suo primo stato l'Intelligenza si identifica puramente e semplicemente con l'Uno? Si può dire che coincide con lui. Infatti Porfirio distingue l'Intelligenza «che non può tornare in sé»[17] - corrisponde al primo stato - e l'Intelligenza che ritorna in sé - corrisponde al secondo stato. Quest'ultima è dotata di un movimento triadico[18]. In un primo momento, il pensante ed il pensato sono confusi in un'identità che è pura esistenza. In un secondo momento, il pensante si esteriorizza per vedersi: in questo momento diviene vita ed infinito. In un terzo momento, il pensante ritorna in sé: è il momento dell'intellezione. Nel suo primo stato l'Intelligenza non può tornare in sé, perché è perfettamente semplice, «superiore alla distinzione tra intellezione ed intellegibile e al di là di en-

---

[15] XIV, 5-16.
[16] XIV, 26-34.
[17] XIII, 35.
[18] XIV, 16-26.

trambi per maestà e potenza»[19]. Essa è quindi designata con i predicati propri del primo Uno.

La prima parte del nostro frammento[20] è precisamente destinata a far capire cosa può essere questa Intelligenza che non può tornare in sé. Porfirio utilizza a tal scopo l'esempio del «senso comune». Ogni senso particolare percepisce solo il suo sensibile proprio e non può percepire l'accordo tra i diversi sensi e i loro oggetti. E' quindi necessario supporre una potenza che trascende le opposizioni tra i sensi e i loro oggetti, che percepisce le loro armonie come anche le loro differenze, senza essere legata ad un oggetto particolare. Questo atto indivisibile fonda la possibilità della percezione. L'Intelligenza che non può tornare in sé è anche l'atto indivisibile che fonda la possibilità del movimento con cui l'Intelligenza, nel suo secondo stato, si coglie come Intelligenza e Intelligibile.

Così il nostro sesto frammento ci propone un'interpretazione di questo passo del *Parmenide,* ove Platone si chiede se l'Uno preso a parte nell'«Uno che è» sia Uno o Molti. Per Porfirio la distinzione introdotta da Platone corrisponde a due stati dell'Intelligenza. Nel suo stato originario, nel suo «Uno», l'Intelligenza è assolutamente semplice: in questo stato di indivisibilità e di unità originarie essa coincide in qualche modo con il primo Uno. Nel suo secondo stato l'Intelligenza si attualizza, si sviluppa in un movimento di uscita e ritorno, nell'atto della vita e del pensiero.

3. *Una dottrina porfiriana*

Ci si è evidentemente chiesti chi potesse essere l'autore di questo commentario al *Parmenide,* o perlomeno in quale epoca sia stato composto. W. Kroll[21] poneva la sua data di composizione tra Giamblico e Siriano, cioè tra l'inizio e la fine del IV secolo. Infatti, secondo W. Kroll, Giamblico sarebbe stato il primo neoplatonico che ha ipostatizzato la triade essere-vita-

---

[19] XIV, 1-4.
[20] XIII, 1 - XIV, 4.
[21] W. Kroll, *Parmenidescommentar,* p. 624.

intelligenza, di cui troviamo la traccia nel nostro ultimo frammento. D'altra parte, una certa inconsistenza nella terminologia, la sobrietà delle distinzioni tra i diversi piani del mondo intellegibile, lasciano supporre che l'opera sia stata composta prima di Siriano e di Proclo. Su quest'ultimo punto W. Kroll ha perfettamente ragione. Ma la ragione che adduce per collocare dopo Giamblico la redazione del commentario è insufficiente. Come nota lui stesso[22], un testo di Proclo[23] lascia intendere che la triade essere-vita-intelligenza avesse già una particolare consistenza in Porfirio[24]. Si noterà d'altra parte che nell'ultimo frammento del nostro commentario, essere, vita e intelligenza non appaiono veramente come ipostasi distinte; sono momenti del movimento di uscita e di ritorno in sé, propri all'Intelligenza[25]. Il *terminus a quo* resta quindi indeterminato.

Nel 1951, R. Beutler[26] ha proposto di attribuire il nostro commentario del *Parmenide* a Plutarco di Atene (nato verso la metà del IV secolo e morto nel 431 o 432). Questo Plutarco era stato il maestro di Siriano, di cui Proclo sarà allievo. L'opera sarebbe stata scritta quindi nella seconda metà del IV secolo. R. Beutler nota innanzitutto che la sobrietà del metodo esegetico che caratterizza i nostri frammenti rientra assai bene nello stile di Plutarco di Atene, per l'idea che ci possiamo fare dei suoi commentari a Platone e Aristotele. Plutarco di Atene aveva commentato il *Parmenide*, e Proclo ci ha conservato preziose indicazioni sulla novità della sua esegesi[27]. Per Plutarco le prime cinque ipotesi del *Parmenide* erano le sole che giungevano a conclusioni vere. Le ultime quattro avevano soltanto il valore di prove negative. Ognuna delle prime cinque ipotesi corrispondeva ad un'ipostasi diversa: Dio, l'Intelligenza, l'Anima, la forma materiale, la materia[28]. Soprattutto, a proposito

---

[22] *Ibid.*, p. 624, n. 2.

[23] Proclo, *In Tim.*, III, p. 64, 8, Diehl.

[24] Su questo punto, cfr. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 455-456.

[25] Cfr. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 221.

[26] R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen*, in Pauly-Wissowa, *RE*, 21, 1951, col. 974-975.

[27] Proclo, *In Parmen.*, p. 638, 14ss, Cousin (1864).

[28] Questa interpretazione delle prime cinque ipotesi era del resto conforme alla tradizione neoplatonica. La novità dell'esegesi di Plutarco consisteva nel rinunciare

della seconda ipotesi, Plutarco affermava che con questa famosa formula dell' ἓν ὄν, dell'«Uno che è», Platone «metteva in luce tutto il piano intellegibile, in cui l'essere è veramente essere e in cui l'Uno partecipa completamente dell'essere»[29]. R. Beutler[30] confronta questa affermazione di Plutarco con le righe del nostro anonimo in cui viene detto che l'Uno che è partecipa dell'Essere trascendente l'Ente[31].

Mi sembra che questo accostamento non sia giustificato. Plutarco non dice, come il nostro autore, che «l'Uno che è» partecipa dell'*Essere che sarebbe l'Uno puramente Uno,* ma si accontenta di parafrasare Platone, che affermava anche lui che l'«Uno che è» partecipa dell'*ousia*[32]. Essere prende semplicemente qui il posto di *ousia*. Ma la dottrina così particolare del nostro autore, che identifica Uno puramente Uno ed Essere anteriore all'Ente, non si ritrova in Plutarco. Quindi questa identificazione non è necessaria.

Infatti, se si esamina attentamente la dottrina del nostro anonimo, si scorgono alcuni tratti che, in rapporto al neoplatonismo postoplotiniano, sembrano arcaici. Prima di Plotino la tradizione platonica insisteva soprattutto sull'opposizione tra

---

a far corrispondere «oggetti» alle ultime quattro ipotesi. R. Beutler, *op. cit.*, p. 975, 22, pensa che il nostro anonimo impieghi lo stesso metodo di esegesi, perché, nel primo frammento, afferma che, se l'Uno venisse soppresso, la coesione delle cose sarebbe distrutta. Tale affermazione corrisponderebbe giustamente alla nona ipotesi del *Parmenide*, 165e: ὥστε οὐδ' ἂν πολλὰ εἴη (cfr. il nostro anonimo, I, 13: οὐκ ἂν οὐδὲ πλῆθος ὄντα εἶναι). L'anonimo afferma esattamente questo: 1) Di per sé stesse le cose sono disperse e non formano affatto una moltitudine; 2) L'Uno non è quindi separato dalle cose, dato che senza esso sarebbero indefinite e inesistenti; 3) L'Uno non è neanche confuso con le cose, senza esso le cose non potrebbero neanche esistere. Abbiamo qui una parafrasi dei principi plotiniani: «Grazie all'Uno tutti gli «enti» sono «enti» (*Enn.*, VI, 9, 1, 1). «L'Uno è tutte le cose e non è nessuna delle cose» (V, 2, 1, 1). Detto in altri termini, la nona ipotesi del *Parmenide* vuol solamente dire che l'Uno è il principio dei «Molti». Ma non possiamo concludere niente di certo per quel che concerne il modo in cui il nostro anonimo interpretava le ultime quattro ipotesi.

29 Proclo, *In Parm.*, p. 638, 27: πάντα τὸν νοητὸν εἰς φῶς ἀνάγειν διάκοσμον, ἐν ᾧ καὶ τὸ εἶναι ὡς ἀληθῶς ἐστι, καὶ τὸ ἓν αὐτοτελῶς μετέχον τοῦ εἶναι.

30 *Op. cit.*, p. 974, 41.

31 XII, 27: οὗ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχὸν τὸ ἓν (correzione di W. Kroll, il palinsesto porta τὸ ὂν che, a rigore, darebbe un senso soddisfacente) ἄλλο ἐξ αὐτου ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος.

32 *Parm.*, 142b: ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷον τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μη μετέχειν;

l'intellegibile e il sensibile. L'intellegibile corrispondeva alla pienezza dell'essere, il sensibile al mondo imperfetto del divenire. Plotino è il primo a distinguere un al di là dell'intellegibile e dell'essere, un principio talmente semplice che non conosce e «non è». In questo consiste la novità della sua dottrina in rapporto a quella di Numenio, che era accusato di plagiare[33]. Numenio distingue bene tre divinità o «principi», ma non esita a chiamare il primo Dio «l'Ente in sé»[34], o a dire che questo primo Dio, il Bene in sé, è della stessa natura[35] dell'*ousia*, cioè dell'intellegibile. Per Numenio il primo Dio è intelligenza; è un'intelligenza presa nello stato di quiete, identica all'intellegibile; il secondo Dio è anche intelligenza, ma intelligenza «che pensa che pensa»[36]. Se i primi trattati di Plotino lasciano apparire una certa fedeltà a questa dottrina delle due Intelligenze, i trattati della maturità sono al contrario estremamente fermi su questo punto: l'Uno non conosce, non è affatto un'intelligenza, e neanche un intellegibile, e c'è soltanto un'intelligenza[37], quella che procede dall'Uno. Il neoplatonismo, a partire da Giamblico, avrà la tendenza ad esagerare ancora l'abisso che separa l'Uno dall'Essere e dall'Intelligenza[38].

Ora il nostro anonimo non esita a identificare l'Uno puramente Uno con l'Essere, definito come agire anteriore all'Ente[39]. Tale identificazione era inammissibile per Plotino: l'atto d'essere per lui poteva solo procedere dall'Uno. Plotino si sarebbe anche rifiutato di ammettere che l'Uno è, in rapporto a noi, in qualche modo il solo «veramente esistente». Ciò nonostante il nostro anonimo opera questo capovolgimento

---

[33] Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 17. Amelio, ci racconta Porfirio, aveva scritto un trattato *Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio*, contro coloro che pretendevano che le dottrine di Plotino si rifacessero a quelle di Numenio.

[34] Numenio, fr. 26, Leemans: αὐτοόν.

[35] Numenio, fr. 25, Leemans: σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ.

[36] Cfr. su questo punto E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», t. V, Fondation Hardt, Genève, 1957, pp. 12-14 e 19-20, che cita Numenio, fr. 24 e Plotino, *Enn.*, III, 9, 1.

[37] Plotino, *Enn.*, II, 9, 1, 25 ss.

[38] Giamblico distinguerà un «principio indicibile» al di là dell'Uno, poi l'Uno, poi il «Sempre-Ente», vertice della sostanza intellegibile, poi l'insieme della sostanza intellegibile, cfr. Damascio, *Dubit. et Solut.*, 43, I, p. 86, 3, Ruelle e Proclo, *In Tim.*, I, p. 230, 5, Diehl.

[39] Cfr. *supra*, nota 11.

molto caratteristico: «Non è lui che è non-ente e incomprensibile per tutti quelli che lo vogliono conoscere, ma siamo noi e tutti gli enti che siamo nulla in confronto a lui...Dunque nulla noi siamo in confronto a Dio, dato che Lui è il solo veramente Ente (τὸ μόνον ὄντως ὄν), se lo si intende come ho detto, in rapporto a tutte le cose che sono dopo di Lui»[40]. Queste formule ricordano molto di più il medioplatonismo che il neoplatonismo. Plutarco, per esempio, contrappone, come il nostro anonimo, «noi» e «Dio»: «Noi non partecipiamo in modo autentico dell'essere... Ma Dio, essendo uno, riempie il sempre in un solo «ora» e ciò che è in questo modo è il solo veramente Ente (μόνον... ὄντως ὄν)»[41]. Per Plotino, come per Giamblico o Proclo, non è lodare l'Uno l'affermare che è il solo veramente Ente, anche se, come il nostro anonimo, si impiega questo termine solo in opposizione al nulla che noi siamo. Nessuno dei neoplatonici infatti tenta di rappresentarsi l'Uno come una pienezza d'essere; bastano loro le nozioni di trascendenza e di semplicità. Su questo punto preciso quindi il nostro anonimo rimane molto vicino a Numenio.

Si noterà anche una formula del nostro commentario che ricorda il vocabolario di Numenio. L'autore anonimo afferma che l'Essere puro, cioè la prima ipostasi, è l'Idea dell'Ente, cioè è l'idea della seconda ipostasi[42]. Ora Numenio aveva detto che il primo Dio era l'Idea del Bene[43], essendo quindi il Bene il secondo Dio, quindi una seconda ipostasi. Plotino si sarebbe rifiutato di accettare questo rapporto tra l'Uno e l'Intelligenza[44].

La teoria delle due intelligenze, nel nostro anonimo, ricorda anche Numenio. Distingue infatti l'Intelligenza, presa nella

---

[40] IV, 19-22, cfr. *infra*, n. 85.

[41] Plutarco, *de E ap. Delph.* 17-18, 391f-393b, citato da Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 11, 1; II, p. 29, 10 e p. 31, 13-14, Mras.

[42] XII, 32: ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος.

[43] Numenio, fr. 29, Leemans: εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός (cfr. l'anonimo XII, 27 e 33: οὗ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχόν), <ἀγαθοῦ> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν αὐτοάγαθον (cfr. Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 23, 10; II, p. 51;, 8-9, Mras).

[44] Per Plotino infatti «l'Uno non potrebbe avere nulla di comune con le cose che vengono dopo di lui, senza che questi elemento comune fosse prima di lui» (*Enn.*, V, 5, 4, 14). Ora ogni partecipazione a un'idea presuppone un elemento comune con essa.

sua semplicità originaria come identica all'Uno, talmente semplice che non può operare alcuna conversione verso di sé, e l'Intelligenza che cerca di vedersi, in un movimento di uscita e di ritorno, di vita e di pensiero[45]. D'altra parte, non esita ad affermare che l'Uno stesso è conoscenza assoluta, «che non ignora né il passato né il futuro»[46], che conosce ogni cosa, per il fatto stesso di essere conoscenza pura[47] e senza oggetto che la limiti. Ora, come abbiamo visto[48], Numenio definiva il primo Dio come un'intelligenza che non effettua alcun atto di pensiero[49], presa nello stato di quiete[50], identica all'intellegibile, e il secondo Dio come un'intelligenza in atto, che cerca di pensare che pensa. Questa dottrina, inizialmente ammessa da Plotino, fu poi da lui vigorosamente rifiutata.

Accanto a questi tratti preplotiniani, distinguiamo nondimeno nel nostro anonimo altri aspetti dottrinali che sono sono nettamente postplotiniani. Il principio stesso che guida la sua esegesi del *Parmenide* è conforme all'insegnamento di Plotino: alla prima ipotesi corrisponde l'Uno puramente Uno, alla seconda ipotesi l'Uno che è, cioè l'Intelligenza, denominata da Plotino l'Uno-Molteplice e dal nostro anonimo l'Uno-Tutto[51]. Come Plotino, il nostro anonimo afferma che la nozione di Uno applicata a Dio serve ad esprimere la sua semplicità e il suo carattere di principio, ma che deve anche essere superata[52].

In più l'anonimo commentatore dà alla triade esistenza-vi-

---

[45] XIV, 10-35.

[46] IV, 32: μόνον ὅτι μηδ' ἐν ἀγνοίᾳ μένει ποτὲ τῶν ἐσομένων, γιγνόμενα δὲ ἐγνώρισεν ὁ μηδέποτε ἐν ἀγνοίᾳ γενόμενος.

[47] VI, 8: γνῶσις ἀπόλυτος.

[48] Note 36 e 37.

[49] Numenio, test. 25, Leemans: il primo Dio pensa solo «utilizzando» (ἐν προσχρήσει) il secondo, la cui funzione propria è il pensare.

[50] Numenio, fr. 24, Leemans: ἔσται ἑστώς.

[51] *Enn.*, V, 1, 8, 24: τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, e il nostro anonimo XII, 3-5: αὐτίκα ἐκεῖνο ἓν μόνον, τοῦτο δὲ ἓν πάντα (cfr. *Enn.*, V, 3, 15, 23).

[52] Confrontare I, 20 e *Enn.*, VI, 9, 6, 4: l'Uno non è un minimum; I, 25 e *Enn.*, VI, 9, 6, 10-11: la nozione di Uno esprime l'infinità della potenza del Primo. Confrontare anche I, 6-10 e *Enn.*, V, 5, 6, 26-34: la nozione di Uno contiene solo la negazione del molteplice e designa il maximum di semplicità: I, 29 o II, 13 e *Enn.*, V, 5, 6, 32: bisogna rinunciare alla fine anche alla nozione di Uno.

ta-intelligenza un ruolo che preannuncia l'evoluzione del neoplatonismo posteriore. Probabilmente essere, vita e pensiero sono raggruppati in modo quasi tecnico in Plotino e costituiscono per lui la definizione stessa dell'essere pieno, cioè dell'Intelligenza[53]. Ma nel nostro anonimo questi tre termini divengono tre momenti di un unico movimento con cui l'Intelligenza esce dalla sua quiete originaria per vedere se stessa[54]. Questi tre momenti non sono quindi in lui ipostatizzati come probabilmente già lo saranno in Giamblico[55]. Si vede qui un pensiero ancora molto vicino a Plotino.

Siamo quindi in presenza di un autore che resta in parte fedele agli insegnamenti di Numenio, che ha anche subito l'influenza di Plotino, pur conservando alcune tradizioni dottrinali anteriori a Plotino. Un solo autore corrisponde a questi dati, ed è Porfirio. Discepolo di Plotino, impiega un vocabolario plotiniano e sistematizza l'insegnamento del suo maestro. Ma i neoplatonici posteriori noteranno la sua fedeltà a Numenio[56]. E alcuni storici recenti, come H. Lewy[57] e H. Dörrie[58], sono concordi nel riconoscere che, anche dopo aver ascoltato Plotino, Porfirio ha continuato a subire l'influenza del suo primo maestro, Longino, che apparteneva ancora al medioplatonismo.

Una gran parte dell'opera di Porfirio è perduta, in particolare il commentario al *Parmenide,* a cui Damascio sembra alludere una volta[59]. La maggior parte delle opere pervenute ri-

---

[53] Cfr. P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin,* in *Sources de Plotin* (cfr. *supra,* n. 36), pp. 105-157.

[54] XIV, 17-21: τὸ δὲ νοοῦν ἦν ὁ νοῦς μετεξήλθη ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἐστὶν ζωή· διὸ ἀόριστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωήν.

[55] Cfr. Proclo, *In Tim.,* III, p. 45, 5, Diehl. Per Porfirio, cfr. *supra,* nn. 23 e 24.

[56] Numenio, test. 18, Leemans (Proclo, *In Tim.,* I, p. 77, Diehl): Πορφύριος... ὃν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις εἰ ἕτερα λέγοι τῆς Νουμηνίου παραδόσεως.

[57] H. Lewy, *Chaldaean Oracles,* p. 315.

[58] H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata,* in *Zetemata,* 20, München, 1959, p. VIII.

[59] Damascio, *Dubit. et Solut.,* 238, t. II, p. 112, 14, Ruelle: ἔνατον, τί «τὸ ἕν γε τι» σημαίνει, καὶ τὸ τί προσκείμενον; ἆρα ὅτι ἀντίκειται τῷ οὐδὲν το τί ὡς Πορφύριος, ἢ ὅτι τὸ τί δηλοῖ τὸ μεθεκτὸν ἕν. Si tratta di spiegare *Parm.,* 144c: ἕν γε τι: ogni parte dell'«Uno che è», se «è», è necessariamente «qualcuno». Troviamo in questo passo di Damascio un esempio della differenza che c'è, in materia di esegesi, tra Porfirio e Giamblico. Porfirio cerca il senso ovvio:

guardano la psicologia o la morale e non affrontano per lo più gli argomenti trattati nel nostro commentario. E' quindi difficile fare un confronto dottrinale molto fondato tra la dottrina dell'anonimo e quella di Porfirio. Possediamo tuttavia alcuni elementi di giudizio.

Il modo in cui il nostro anonimo commenta la frase del *Parmenide* (142b): «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia*?», evoca in tutto il metodo e la dottrina di Porfirio. In questa unità: l'Uno che è, il rapporto tra l'Uno e l'Ente (l'ἕν e l'ὄν) era difficile da definire per un neoplatonico. Platone[60] stesso aveva precisato che l'Uno e l'Ente erano parti di questa totalità: l'Uno che è, e che ognuna di queste parti era essa stessa questa totalità. Il nostro anonimo tenta di definire l'unità dell'Uno che è, prendendo come schema guida la classificazione stoica[61] dei composti: σύγχυσις, κρᾶσις, μῖξις, παράθεσις. Contrappone infatti la σύγχυσις, che non nomina, ma che si può riconoscere grazie al vocabolario impiegato[62], e la παράθεσις, che nomina esplicitamente[63]. Nella σύγχυσις, infatti, i componenti si modificano a vicenda e formano un'unità nuova e indissolubile; nella παράθεσις invece, i componenti, semplicementi giustapposti, non vengono modificati e non formano un'unità indissolubile. Il nostro anonimo passa dalla fisica alla logica. Per lui l'Uno e l'Ente formano, nell'Uno che è, un'unità indissolubile, una σύγχυσις, come «animale» e «razionale» formano questa unità che è l'uomo[64]. L'Uno e l'Ente stanno quindi insieme come le parti della definizione o dell'essenza. Non possono essere separati senza che venga distrutta la stessa essenza. Non formano una παράθεσις, il che succederebbe se l'Uno fosse soggetto e «ente» fosse soltanto un accidente[65]. Uno ed Ente sono allora le parti di questa essenza che è l'Uno che è.

«qualcuno» si oppone a «nessuno». I neoplatonici posteriori a Porfirio, che Damascio cita nel seguito del passo, Giamblico e Siriano, cercano di far corrispondere alla formula platonica un'ipostasi particolare: l'Uno «determinato» o «partecipato».

[60] *Parm.*, 142d.

[61] Su questa dottrina stoica, cfr. H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata*, pp. 24-33.

[62] Cfr. *infra*, n. 68.

[63] XI, 17: καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἑνὸς καὶ ὄντος.

[64] XI, 10-17.

[65] XI, 18-19.

Riconosciamo qui il metodo di Porfirio, così come è stato recentemente analizzato da H. Dörrie nel suo studio sui *Symmikta Zetemata*. L'originalità di Porfirio, in rapporto a Plotino, è stata essenzialmente il legare strettamente la fisica stoica e la metafisica neoplatonica[66]. Quest'ultima appare così come una meta-fisica, cioè come una trasposizione nel mondo intellegibile delle leggi proprie della fisica. Cosicché i *Symmikta Zetemata* utilizzano lo schema stoico dei composti per rendere conto del rapporto dell'anima e del corpo[67]. Enumerano in successione la σύγχυσις, in cui i componenti si modificano a vicenda (συνηλλοιῶσθαι, cfr. il nostro anonimo: συνηλλοίωται)[68], la κρᾶσις, la μῖξις, la παράθεσις, per concludere che l'unione dell'anima e del corpo avviene secondo un modo che riunisce in sé le proprietà contraddittorie dei diversi composti corporei: unione perfetta, come nella σύγχυσις, ove i componenti scompaiono, e tuttavia unione senza confusione, come nella παράθεσις, ove i componenti restano distinti e senza alterazione. Questo tipo paradossale di composto è proprio alla relazione degli intellegibili con le cose sensibili[69]. Non ci si meraviglierà quindi se nel nostro commentario al *Parmenide* non si parli di questo modo di composto trascendente. L'unità dell'Uno che è non è quella di una realtà intellegibile e di una realtà sensibile. Sul piano puramente intellegibile, una σύγχυσις perfetta è possibile, come è possibile la σύγχυσις perfetta delle parti dell'essenza.

Ritroviamo infatti nel nostro commentario anche l'autore dell'*Isagoge*. Abbiamo visto che il nostro anonimo opponeva la σύγχυσις delle parti dell'essenza alla παράθεσις che unisce soggetto e accidente. Questo confronto chiarisce alcune espressioni di Porfirio nell'*Isagoge*. Se l'accidente può scomparire senza implicare la distruzione del soggetto in cui si trova[70],

[66] H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata*, p. 160.

[67] *Ibid.*, pp. 24-35 e 36-73.

[68] *Ibid.*, p. 45: ἀνάγχη γὰρ ἢ ἡνῶσθαι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ συνηλλοιῶσθαι καὶ συνεφθάρθαι ἀμφότερα... ἢ μὴ ἡνῶσθαι... παρακεῖσθαι δέ. Cfr. il nostro anonimo, XI, 16-17: οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τό τε ἓν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοίωται ἥ τε οὐσία τῷ ἑνί, καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἑνὸς καὶ ὄντος.

[69] H. Dörrie, p. 54; cfr. anche Porfirio, πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα (che da ora in poi citerò con il titolo *De animat.*, p. 47, 20, Kalbfleisch).

[70] *Isagoge*, p. 12, 25, Busse: συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.

vuol dire che costituisce con il soggetto una semplice παράθεσις. Se al contrario la sparizione di «animale» o di «razionale» implica la sparizione di questa unità che è l'uomo[71], vuol dire che c'è nell'essenza dell'uomo una σύγχυσις del genere e della differenza.

Ci si potrebbe chiedere se Porfirio, discepolo di Plotino, potesse, come il nostro anonimo, identificare l'Uno puramente Uno con l'Essere anteriore all'Ente. Ma risulta giustamente che Proclo e Damascio[72] rimproverarono a Porfirio l'identificazione dell'Uno con questa entità che gli *Oracoli caldaici* denominano il Padre o l'ὕπαρξις[73]. Ora l'ὕπαρξις, o l'esistenza, in una tradizione che si può considerare porfiriana e che è attestata da Mario Vittorino e Damascio, viene definita come l'essere puro, senza forma, anteriore ad ogni determinazione, e quindi all'ente[74]. E giustamente, nel suo studio su Porfirio e Agostino, W. Theiler[75] ha mostrato che Porfirio concepisce gli enti come determinati da una forma e posti grazie ad essa in un determinato livello della gerarchia universale. Ritroviamo

---

[71] *In Categ.*, p. 95, 22, Busse: οὐσιώδεις εἰσὶν ποιότητες αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν. Συμπληρωτικὰ δέ εἰσιν ἐκεῖνα ἅτινα ἀπογινόμενα φθείρει τα ὑποκείμενα... Τὸ γὰρ λογικὸν ἐὰν ἀρθῇ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, φθείρεται. Così il soggetto e la sua differenza sostanziale sono συνεφθαρμένα, formano una σύγχυσις. L'esempio del rapporto tra «animale» e «razionale» è giustamente citato dal nostro anonimo, XI, 10-15.

[72] Damascio, *Dubit. et Solut.*, 43, t. I, p. 86, 9: κατὰ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς τριάδος: Proclo, *In Parm.*, p. 1070, 15, Cousin. Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, pp. 7-8. Per Proclo, il «Padre» è solo il primo termine di una triade che è posteriore all'Uno.

[73] Cfr. Damascio, *Dubit. et Solut.*, 44, t. I, p. 87, 10, ove i tre termini della triade intellegibile, secondo i Caldei, non sono più πατήρ, δύναμις, νοῦς, ma ὕπαρξις, δύναμις, νοῦς. Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 18.

[74] Damascio, *Dubit. et Solut.*, 120, t. I, p. 312, 11 ss: ταύτῃ ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἡ ὕπαρξις, ᾗ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὐτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὁρωμένου e 121, p. 312, 26: ὕπαρξις ἄρα τῆς οὐσίας ἁπάσης τὸ ἓν καὶ ἡ πρώτη ὑπόθεσις. Damascio riproduce qui probabilmente una teoria porfiriana, perché identifica poi ἕν, ὕπαρξις e πατήρ, *ibid.*, p. 312, 28-29 (cfr. *supra*, note 72 e 73). Mario Vittorino e il suo corrispondente ariano, Candido, professano la stessa dottrina. Fanno corrispondere *exsistentia* a ὕπαρξις, e definiscono l'*exsistentia* come un *esse solum* (Candido, *Epistola ad Marium Victorinum*, I, 2, 19 e Vittorino, *Adversus Arium*, I, 30, 21, citate secondo i capitoli e le righe dell'edizione Henry-Hadot, *Sources chrétiennes*, 68, Paris 1960).

[75] W.Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 11. Vedere anche R. Beutler, voce *Porphyrios*, in Pauly-Wissowa, *RE*, 43, p. 305, 19.

un legame molto stretto tra queste nozioni di ordine e di forma nel nostro anonimo: «Ognuno degli altri atti (si tratta dell'atto di pensare e dell'atto di essere pensato) è fissato a qualcosa ed è *ordinato* del tutto a questa cosa, secondo la sua *forma* e secondo il suo nome. Ma l'atto di cui parliamo (si tratta dell'atto puro e assoluto che è l'Intelligenza nella sua semplicità originaria) non è l'atto di niente, perché non ha né *forma* né nome né *sostanza*»[76]. In questa prospettiva la trascendenza divina consiste infatti nell'essere libera da ogni forma, da ogni ordine, da ogni finalità particolare. Al di là dell'ente si può concepire un Essere assoluto, come al di là della conoscenza ordinata ad un intellegibile, una conoscenza assoluta[77], libera dalla necessità di corrispondere ad un oggetto.

Il nostro anonimo espone, come abbiamo visto, una dottrina molto particolare sui due stati dell'Intelligenza. Sembra che proprio Porfirio abbia distinto due stati dell'Intelligenza. Proclo[78] ci dice infatti che, nel suo trattato *Sui principi*, Porfirio avrebbe sostenuto che l'Intelligenza, pur rimanendo essa stessa «eterna» possiede in sé il «Preeterno». Secondo Porfirio questo Preeterno avrebbe unito l'Intelligenza all'Uno. Cosicché l'Intelligenza avrebbe in sé qualcosa di superiore all'eterno, cioè a se stessa. A dire il vero, certe espressioni di Plotino[79] sull'intimità dell'Intelligenza, su ciò che in lei è «primo», potrebbero essere all'origine di questa dottrina.

---

[76] XIII, 13: ἑκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρός τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν.

[77] Cfr. *infra*, n. 111.

[78] Proclo, *Theol. plat.*, I, 11, p. 27, 33 m. Portus: Πορφύριος δὲ αὖ μετὰ τοῦτον (*sc.* Plotino) ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν πραγματείᾳ τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον ἐν πολλοῖς καὶ καλοῖς ἀποδείκνυσι λόγοις, ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον, <καὶ τὸ μὲν προαιώνιον> (Westerink) τὸν νοῦν (scribit Saffrey, τοῦ νοῦ codd.) τῷ ἑνὶ συνάπτειν... ὁ νοῦς ἔχει τι κρεῖττον ἐν ἑαυτω τοῦ αἰωνίου. Devo complementi e correzioni ad un'amabile comunicazione di H. D. Saffrey, il futuro editore della *Teologia platonica* di Proclo. Notare l'impiego di προαιώνιον in Porfirio, *Hist. philos.*, p. 15, 1, Nauck.

[79] *Enn.*, VI, 9, 3, 27: τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ. V, 5, 8, 22: τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. V, 3, 14, 15: ὁ ἔνδον νοῦς. Confrontare con la conoscenza dell'intellegibile, νόου ἄνθει, negli *Oracoli caldaici* (Kroll, 11; H. Lewy, P. 165, n. 373 e 168, n. 383). In tutte queste espressioni si ritrova l'idea di una coincidenza tra il «vertice» o il «fiore» dell'intelligenza e l'Uno stesso.

Abbiamo visto che Porfirio, e il nostro anonimo, non esitano ad applicare agli oggetti trascendenti un modo di considerazione - per esempio, la dottrina dei composti - sin allora riservato agli esseri fisici. Il nostro anonimo[80], utilizzando la dottrina aristotelica del «senso comune» per descrivere lo stato originario dell'Intelligenza, adotta lo stesso procedimento intellettuale. Trasporta uno schema valido per il mondo sensibile nel mondo intellegibile. Anche Porfirio, nelle sue *Sententiae*[81], insiste sull'analogia dei rapporti che esistono da una parte tra la sensazione e il suo oggetto, d'altra parte tra l'intelligenza e l'intellegibile. Se quindi, seguendo Aristotele[82], ammetteva che le sensazioni presuppongono un atto indivisibile che le trascende e che fonda la possibilità della percezione, poteva essere ugualmente condotto ad ammettere, come il nostro anonimo, che anche la conoscenza intellettuale presuppone un atto indivisibile, che trascende l'opposizione tra soggetto e oggetto, e che fonda la possibilità della conoscenza[83]. Sembra d'altronde che la teoria del senso comune sia stata un elemento importante della psicologia porfiriana[84].

Si noteranno altri rapporti tra il nostro anonimo e le *Sententiae* di Porfirio. Nel nostro commentario al *Parmenide* viene detto che Dio ci appare come un niente perché siamo noi stessi niente in rapporto a lui. Nelle *Sententiae* si ritrova lo stesso capovolgimento di prospettiva, ma operato stavolta a proposito dei rapporti tra l'intellegibile e il sensibile: «Infatti, così come per il corpo è inafferrabile ciò che non ha massa, ed

---

80 XIII, 27 ss.

81 Porfirio, *Sentent.* XLIV, p. 43, 15, Mommert.

82 Aristotele, *De anima,* III, 2, 426 b 8; *De sensu,* VII, 449a 3 ss.; *De somno,* II, 455a 15 ss.

83 Questo uso metafisico della dottrina aristotelica del senso comune inizia con Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 11 ss (cfr. P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin,* in *Sources de Plotin,* pp. 429-449) e si ritrova in Proclo, *De decem dubitat.,* 79, 35 ss. (così come occorre un *iudicatorium* indivisibile delle forme sensibili, così anche occorre un soggetto anteriore alle idee e dotato di una conoscenza indivisibile).

84 Porfirio identificava, come sembra, il senso comune aristotelico con lo *pneuma* immaginativo che per lui era il primo corpo dell'anima; questo si può dedurre da un passo di Sinesio, *De insomniis,* V, p. 152, 19-153, 18, Terzaghi, influenzato da Porfirio secondo W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios,* Tübingen, 1926, p. 40 e 57.

è per esso un niente, analogamente, per l'incorporeo, ciò che ha massa non è un ostacolo, ed è ugualmente un niente»[85]. Non bisogna stupirsi di vedere gli stessi principi applicati al nostro rapporto con Dio nell'anonimo, e ai rapporti tra intellegibile e sensibile in Porfirio. Questa confusione, che è un eredità del medioplatonismo, si ritroverà ancora.

Alcuni particolari della teoria porfiriana della conoscenza di Dio sembrano comparire anche nel nostro anonimo: per entrambi si può parlare molto di Dio[86], ma lo si conosce veramente solo nell'ignoranza[87]. Per entrambi bisogna cercare di rendersi degni di Dio per conoscerlo[88], ed è meglio tacere piuttosto che cercare di parlare di Lui[89]. Entrambi ammettono che Dio ci conosce[90] e conosce ogni cosa, dottrina apparentemente eretica nella buona tradizione neoplatonica.

Altro dettaglio che ricorda Porfirio: l'atteggiamento del nostro commentatore nei confonti degli *Oracoli caldaici*. Si sa che i neoplatonici, dopo Giamblico, consideravano questi *Oracoli* come autentiche Scritture ispirate[91]. Ora leggiamo nel nostro frammento (IX, 8-10), nel momento stesso in cui l'autore cita uno di questi *Oracoli*, la seguente formula: «In qualche modo, queste cose sono dette con esattezza e verità, se è vero che sono state rivelate dagli Déi, come dicono quelli che tramandano queste tradizioni». Il nostro anonimo prende le distanze dagli

---

[85] *In Parm.*, IV, 19
οὐ γὰρ αὐτὸς τὸ μὴ ὂν καὶ ἀκατάληπτον τοῖς τοῦτο γνῶναι βουλομένοις, ἀλλ' ἡμεῖς καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ μηδέν ἐσμεν πρὸς αὐτόν.

Sententiae, XXVII, p. 11, 17, Mommert
ὡς γὰρ τῷ σώματι τὸ ἄογκον ἄληπτον καὶ οὐδὲν πρὸς αὐτό, οὕτω τῷ ἀσωμάτῳ τὸ ἔνογκον καὶ ἀνεπιπρόσθητον καὶ μὴ ὂν κεῖται.

[86] IX, 26 ss. e *Sententiae*, XXV, p. 11, 3.

[87] X, 27: ἀγνωσίας e *Sentent.* XXV, p. 11, 4: ἀνοησίᾳ.

[88] II, 31: (ἵνα)... αὐτὸ χωρῆσαι τὸ ἄγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα e *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 20, Nauck: ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μήτε λέγειν μήτε πράττειν μήτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν.

[89] II, 21: διὰ σιγῆς e *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 19; 16, P. 285, 12; *Antr. Nymph.*, p. 74, 22; *De abstin.*, II, 34, p. 163, 21, Nauck, che cita Apollonio di Tiana. Il tema è tradizionale, ma sembra particolarmente caro a Porfirio.

[90] IV, 32 ss.: Dio conosce passato e futuro; V, 30: egli conosce tutto. *Ad Marcellam*, 13, p. 283, 10: Dio conosce il saggio.

[91] Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, pp. 1-2; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 443-447. Giamblico, *De myst.*, III, 31, p. 178, 16, Parthey.

Oracoli, come ha notato W. Kroll[92]. Questo atteggiamento non si trova nei neoplatonici posteriori, come Giamblico, Proclo e Damascio. Si potrebbe pensare che il nostro commentatore citi uno dei suoi predecessori[93], che avrebbe riportato l'oracolo in questione precisando che si trattava di una rivelazione divina. Il nostro anonimo, ignorando gli *Oracoli caldaici*, avrebbe esitato ad ammettere che questo fosse assolutamente sicuro. A partire da Porfirio, che li commenta per la prima volta, gli *Oracoli caldaici* sono conosciuti da tutti i neoplatonici. Anche se il nostro commentatore riportasse l'opinione di un altro, avrebbe certamente riconosciuto il testo degli *Oracoli*. Le sue reticenze, anche in questo caso, porterebbero agli *Oracoli* stessi. Ma è più probabile che il nostro autore citi puramente e semplicemente la raccolta degli *Oracoli*, riassumendola. Questa raccolta era stata composta al tempo di Marco Aurelio da Giuliano il Teurgo o il Caldeo[94]. «Coloro che riportano questa tradizione» sono quindi i due (o uno) Giuliani[95]. E il solo neoplatonico capace di avere questo atteggiamento un po' reticente e di fare questa distinzione tra «Giuliano» e i suoi «Oracoli»[96] è Porfirio. Aveva giustamente scritto un commentario degli *Oracoli* intitolato: «Sugli scritti di Giuliano il Caldeo»[97]. Soprattutto i frammenti del *De regressu animae*, che ci sono stati conservati da sant'Agostino, lasciano intravedere un atteggiamento critico nei confronti degli *Oracoli*. H. Lewy[98]

---

[92] W. Kroll, *Parmenidescommentar*, p. 625: «etwas fern lag».

[93] W. Kroll, *ibid.*, p. 625, pensa che questo predecessore avrebbe professato l'opinione attribuita da Damascio e Proclo (cfr. *supra*, n. 72) a Porfirio, cioè avrebbe identificato il Padre con il principio primo. Ma, nella nostra ipotesi, è proprio Porfirio che esporrebbe la dottrina degli *Oracoli*, che interpreta così: il principio primo è il Padre, e, nella sua semplicità sono «co-unificati» la potenza e l'intelligenza. Porfirio non rifiuterebbe questa dottrina, ma, come mostra il seguito del testo, la considera inferiore alla teologia negativa.

[94] Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 1; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 3-7.

[95] Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 2, che cita il nostro anonimo, per mostrare che Giuliano riportava questi oracoli come «divini».

[96] I neoplatonici posteriori faranno questa distinzione solo a riguardo delle opere di «Giuliano» diverse dagli *Oracoli caldaici*, cfr. H. Lewy, *op. cit.*, p. 444 g e 446 o.

[97] Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου, citato dalla Suda, p. 178, 23, Adler; cfr. W. Theiler, *op. cit.*, p. 2 e n. 4; H. Lewy, *op. cit.*, p. 8 e 451.

[98] *Op. cit.*, pp. 452-453.

ha insistito molto su questo punto. Per Porfirio la purificazione apportata dai misteri caldaici non può rimpiazzare la purificazione che offre la contemplazione filosofica. Essa ha valore solo per i non-filosofi. Allo stesso modo, il nostro anonimo non rifiuta la rivelazione che gli *Oracoli,* compilati da Giuliano, potevano fornire su Dio. Ma si tratta di formule che non possiamo comprendere, anche se sono comunicate da divinità. Del resto, queste stesse divinità sono solo riflessi di Dio[99]. Anche queste rivelazioni sono inferiori alle teologia negativa che preferisce rimanere nell'ignoranza totale[100]. Sono in qualche modo inutili[101], perché alla fine è necessario rinunciarvi. C'è una sorprendente analogia con il *De regressu:* come il sacramento caldaico è alla fine inutile al filosofo, che deve purificare la sua anima intellettuale e non la sua anima inferiore, così la rivelazione caldaica è inutile al filosofo che vuole rimanere «nel pensiero indicibile dell'Indicibile»[102]. Al «caldaismo», Porfirio, e il nostro anonimo, preferiscono la tradizione platonica.

Così, nella storia delle dottrine, il nostro anonimo si situa esattamente nello stesso punto di Porfirio: stessa giustapposizione di elementi plotiniani e preplotiniani, stesso insegnamento, quasi «eretico» nella scuola neoplatonica[103], sull'Essere puro e sulle due Intelligenze, stesso atteggiamento nei confonti degli *Oracoli caldaici.*

Siamo informati male sulle fonti greche del teologo latino Mario Vittorino, che scrive intorno al 360. Ma tutto lascia ipotizzare che abbia subito più l'influenza di Porfirio che quella di Giamblico[104]. Ora si ritrova in lui una distinzione molto netta tra l'Essere puro, senza forma e assolutamente originario, e l'Ente, definito, conoscibile e determinato[105]. Egli identi-

---

[99] IX, 21: οἱ ὁπωσοῦν αὐτὸν ἐνεικονιζόμενοι.

[100] IX, 26 ss.

[101] X, 4: τελευτᾷ... προσεῖναι; X, 6: περιττόν τι.

[102] II, 25.

[103] Porfirio è spesso criticato dai neoplatonici, a partire da Giamblico, cfr. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus,* in *Genethliakon C. Roberts,* Berlin 1910, p. 128, n. 1; e cfr. *supra,* n. 72. Cfr. anche Damascio, *Dubit. et Solut.,* 113, p. 292, 10.

[104] Non si ritrova infatti in Vittorino nessuna traccia dei tratti più importanti del sistema di Giamblico.

[105] *Adv. Ar.,* IV, 19, 4: «Ante ὄν et ante λόγον, vis et potentia exsistendi illa est

fica, così chiaramente come il nostro autore, l'Essere puro con la prima ipostasi, cioè con l'Uno puramente Uno, e l'Ente con la seconda ipostasi, cioè con l'Uno che è o Intelligenza. Anche per Vittorino ci sono due stati dell'Intelligenza. L'Intelligenza è originariamente conoscenza pura, «che non rientra in sé venendo dall'esterno»[106], che si accontenta di essere conoscenza senza oggetto e che è confusa con l'Uno. Poi questa Intelligenza tenta di vedersi[107]: si mette in movimento, esce dall'essere, e diviene perciò vita[108], e vita infinita[109], finché, ritornando verso la sua fonte e diventando allora Intelligenza in senso proprio, ritorna in se stessa[110], pensando che pensa. E' esattamente la dottrina del nostro anonimo[111]. La testimonianza di Vittorino sarebbe stata da sola sufficiente a far sospettare che il nostro commentario avesse per autore Porfirio[112].

---

quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est τὸ εἶναι». Il seguito del testo applica all'*esse* tutte le negazioni abitualmente applicate all'Uno, e lo contrappone all'ὄν, IV, 19, 20: «Unde nec ὄν. Certum enim etiam quiddam est ὄν, intellegibile, cognoscibile». Appare dal contesto che l'*esse* corrisponde alla prima ipostasi, l'ὄν alla seconda.

106 *Adv. Ar.*, IV, 24, 14: «Cum enim ipsa cognoscentia lateat atque apud se sit nec forinsecus in se intrans (cfr. *In Parm.*, XIII, 35: ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν), sed naturaliter mersa in eo in quo ei esse est manens...».

107 *Adv. Ar.*, IV, 24, 17: «Cum excita cognoscentia velut egressa *se circuminspiciens,* cognoscentiam se fecerit, cognoscendo se, fit cognoscibile, cognoscibile suum facta». I, 57, 10: «Volentis videre semet ipsam». I, 57, 19: «Egrediens in inspiciendum ipsum quod erat». Cfr. il nostro anonimo, XIV, 20: ἵνα... ἑαυτὸν ἴδῃ.

108 La vita è collegata al movimento verso l'esterno, *Adv. Ar.*, I, 57, 33; I, 51, 14. Cfr. il nostro anonimo, XIV, 25: κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια.

109 *Adv. Ar.*, I, 51, 14: «Vita quae sit infinita». I, 56, 36: «Ipsa autem per semet ipsam infinita fuit». Cfr. il nostro anonimo, XIV, 21: διὸ ἀόριστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωήν.

110 *Adv. Ar.*, I, 51, 35: «Rursus in semet ipsam conversa». I, 57, 20: «Alteritas nata cito in identitatem revenit». Il nostro anonimo, XIV, 19: ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ e XIV, 24: κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὑτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια.

111 Vittorino stesso riassume la sua dottrina, *Adv. Ar.*, IV, 29, 1: «Duae intellegentiae, una intus exsistens, quod est illi esse, alia exsistens, quod est illi intellegendo esse». Si potrebbe dire che la prima è puramente νόησις, mentre la seconda è νόησις νοήσεως. Identificando la νόησις pura con l'Uno, Vittorino e il nostro anonimo insistono su uno degli aspetti dell'insegnamento di Plotino. Questi infatti ha sempre considerato l'Uno come una νόησις senza oggetto, cfr. *Enn.*, VI, 9, 6, 53: νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ. V, 6, 6, 9: ἔπειτα οὐδ' ἂν οὖσα νόησις νοοῖ, ὥσπερ οὐδὲ κίνησις κινοῖτο ἄν.

112 Cfr. a questo proposito l'ipotesi di lavoro di W. Theiler, *Porphyrios und Au-*

Quindi niente ci obbliga a datare questi frammenti alla fine del IV secolo, come vorrebbero Kroll e Beutler. Né la dottrina che espongono né il vocabolario che impiegano portano a questa datazione. La parentela della loro dottrina e del loro vocabolario con la dottrina e il vocabolario di Vittorino, che scrive verso il 360, ci invita a pensare che essi si debbano datare *almeno* nella prima metà del IV secolo. Possono quindi essere stati scritti da Porfirio, Giamblico o Teodoro di Asine[113]. Ma in questi frammenti non si riconosce nessuno degli aspetti dottrinali propri a questi ultimi due. Il loro metodo e la loro dottrina sono identici a quelli di Porfirio: fedeltà a Numenio, aspetti plotiniani, impiego della fisica stoica nella metafisica platonica, reticenza nei confonti degli *Oracoli caldaici*. Questa conclusione getta una nuova luce su ciò che sappiamo dell'insieme della dottrina porfiriana.

4. *L'essere e l'ente nel neoplatonismo*

Nella prospettiva della filosofia di Heidegger, Jean Beaufret ha scritto le righe seguenti a proposito della nozione di essere: «Il participio è... grammaticalmente portatore di una notevole ambiguità... Da un lato, come participio nominale, si spinge sino a mettere in libertà una sorta di sostantivo. Ma dall'altro, come participio verbale, ritorna dal sostantivo al significato proprio del verbo e indica meno il carattere dell'agente che la modalità dell'azione. Cosicché *vivente,* per esempio, dice sia colui che vive sia il fatto che vive, il *vivere.* Questa singolare ambiguità del participio di tutti i verbi la ritroviamo in modo del tutto particolare nel verbo dei verbi, quello il cui dire è la semplice affermazione di essere. In un senso, τὸ ἐόν è il singo-

---

gustin, p. 4: ogni dottrina che non è evidentemente plotiniana, e che si ritrova sia in Agostino sia in un neoplatonico postplotiniano, è porfiriana. H. Dörrie, *Symmikta Zetemata,* p. 33, la applica all'incontro Calcidio-Prisciano. Noi possiamo applicarla anche tra il nostro anonimo e Vittorino. Ma possiamo dire non soltanto che il nostro anonimo presenta una dottrina porfiriana, ma che alcuni particolari precisi nelle sue dottrine e il suo vocabolario permettono di identificarlo con Porfirio.

[113] Su Teodoro di Asine, cfr. Proclo, *In Tim.,* II, p. 274, 10 ss., Diehl. Teodoro, come Giamblico, pone al vertice delle cose un principio indicibile, e immediatamente al di sotto la triade intellegibile che chiama Uno.

lare di τὰ ἐόντα. Ma in un senso più fondamentale ἐόν non dice più solamente questo ente singolare (ens *quoddam, un* ente, *a* being, *ein* Seiendes), ma la singolarità stessa dell'εἶναι (esse, essere, to be, sein) di cui *partecipano* tutti gli ἐόντα in senso proprio, senza che si esaurisca in nessuno di loro. La problematica introdotta dalla riflessione sul participio ἐόν è quindi una problematica duplice, in modo tale che la domanda che porrà più tardi la *Metafisica* di Aristotele, τί τὸ ὄν, ha un doppio senso. Si tratta infatti di identificare l'ente che merita di essere chiamato così in modo particolare e che quindi sarà l'Ente supremo? O al contrario si tratta di indicare la qualità in virtù della quale tutti gli Enti, ivi compreso l'Ente supremo, possono essere considerati tali?»[114].

Di fatto quasi tutta la filosofia greca ha cercato di identificare soprattutto «l'ente che merita di essere chiamato così in modo particolare e che quindi sarà l'Ente supremo». Questo studio vorrebbe tuttavia descrivere il momento storico in cui, nella storia del pensiero occidentale, l'essere-infinito è stato chiaramente distinto dall'essere-participio, nella forma di una distinzione tra εἶναι e ὄν (trasformata poi in una distinzione tra ὕπαρξις e οὐσία). Si tratta dell'ontologia neoplatonica. La duplice problematica di cui parla Jean Beaufret non è forse soppressa, ma assume un senso nuovo.

Questo momento storico risulta, lo devo sottolineare, da un insieme di contingenze storiche: non voglio negare che ci sia una logica più profonda sotto queste contingenze, ma mi sembra impossibile comprendere questa apparizione dell'essere-infinito senza collocarla storicamente.

Prima contingenza: la formula impiegata da Platone all'inizio della seconda ipotesi del *Parmenide:*

«Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo l'ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?». «Lo voglio certamente». «Dunque, se l'Uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l'Uno, quali che siano. Non è così?». «Sì». «Guarda allora da capo. Se l'Uno *è*, è possibile che sia non partecipando dell'Essere (οὐσία)?». «Non è possibile». «Quindi, l'Essere

[114] J. Beaufret, *Le poème de Parménide,* Paris 1955, pp. 34-35.

dell'Uno sarà, anche se non sarà identico all'Uno. In caso contrario infatti, il primo non sarebbe essere dell'Uno e l'altro, cioè l'Uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa cosa dire "l'Uno è" e che "l'Uno è Uno". Ora invece la nostra ipotesi non è: "se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue", ma: "se l'Uno è". Non è così?». «Senza dubbio». «Dunque, l'Essere indica qualcosa di diverso da Uno». «Necessariamente». «Allora, quando si dice sinteticamente: "Uno è", non si afferma altro se non che l'Uno partecipa dell'Essere?». «Senza dubbio»[115].

Nel poema di Parmenide, la nozione di Uno aveva fatto la sua comparsa come predicato dell'Ente. Nelle argomentazioni di altri Eleati, come Melisso e Zenone, si trovano formule del tipo: se l'Uno è – ci sarà questa conseguenza; se i Molti sono - ci sarà questa conseguenza[116]. Sembra che, nel *Parmenide*, Platone voglia mostrare che il semplice uso del linguaggio, in particolare di frasi come «se l'Uno è» basti a rifiutare la concezione che gli Eleati si facevano dell'unità assoluta delle cose. Non tener conto dell'«è» nell'affermazione che l'Uno «è» Uno (questa è la prima ipoetsi del *Parmenide*) significa essere portati all'impossibilità di parlare. L'Uno non sarà più neanche Uno[117]. La seconda ipoetsi del *Parmenide,* quella che ci interessa, prende in considerazione il fatto della predicazione, il fatto che il discorso leghi insieme almeno due nozioni, qui l'Uno e l'Essere. Platone cerca di esprimere questo paradosso del discorso dicendo che, se è vero che l'Uno «è», è vero che partecipa dell'*ousia*[118]. Questo significa, come mostra il seguito del testo, che ogni parte dell'Uno è sia uno sia essere, e ogni parte dell'Essere è sia essere sia uno[119]. Parlare di un contenuto di pensiero significa introdurre una molteplicità, significa generare il numero. Il genere di partecipazione di cui si parla qui è analogo a quello che si trova nel *Sofista*[120], in cui movimento e quiete partecipano dell'ente, perché questo è mesco-

---

[115] Platone, *Parmenide*, 142b-c, trad. di M. Migliori (Milano, 1991).
[116] Parmenide, fr. 8, 6; Melisso, fr. 8; Zenone, fr. 3.
[117] Platone, *Parm.*, 141e.
[118] Platone, *Parm.*, 142b.
[119] Platone, *Parm.*, 142c-e.
[120] Platone, *Soph.*, 251-252.

lato ad essi. Si tratta della comunanza dei generi supremi tra loro. Notiamo anche che il termine *ousia* riflette in questo passo l'ambiguità del verbo ἔστι, sia copula sia esistenza[121].

Seconda contingenza storica: l'esegesi neoplatonica del *Parmenide*. La prima testimonianza chiara che possediamo su questo tipo di esegesi è quella di Plotino[122]. Plotino fa corrispondere ad ogni ipotesi un'ipostasi, un tipo di unità. La prima ipotesi (l'Uno è l'Uno) corrisponde all'unità assoluta, cioè alla prima ipostasi, l'Uno. Se questa prima ipotesi giunge alla conclusione che è impossibile parlare dell'Uno, questo avviene perché in effetti è impossibile parlare dell'Assoluto. Tutta la teologia negativa si ritrova così nella prima ipotesi. La seconda ipotesi del *Parmenide* (l'Uno è) corrisponde ad un'Unità in cui comincia a manifesta:rsi la Molteplicità, cioè l'Uno-Ente, per riprendere la terminologia di Plotino[123]. Questa seconda ipostasi è per Plotino un secondo Uno, l'Uno-Molteplice, cioè il primo numero, la prima *ousia*, l'Idea di Essenza, principio di tutte le essenze, la prima Intelligenza, il primo Intellegibile. L'*ousia* compare quindi solo al secondo grado della realtà, al livello della seconda ipostasi, e si fonda sulla prima ipostasi. Riprendendo le riflessioni aristoteliche[124], Plotino afferma[125] che l'unità fonda sempre preliminarmente l'ente. Che cosa quindi potrebbe essere se non fosse uno, sia che si tratti di un mucchio come il coro, l'esercito, o di oggetti fabbricati come la nave, di grandezze continue, di corpi viventi e delle loro qualità o infine dell'anima e della prima Essenza stessa? Seguendo la prospettiva platonica, se ogni ente è tale grazie alla sua unità, occorre supporre un'Unità in sé che non sia molteplice, ma che sia trascendente. L'Unità in sé, che corrisponde alla prima ipotesi, fonda l'Essenza in sé, che corrisponde alla seconda ipotesi. Questa Essenza in sé, questa prima Essenza, è pienezza di realtà: è vivente e pensante[126], concezione che può

---

[121] Sull'ambiguità del termine in Platone, cfr. M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage*, Göttingen (Hypomnemata, 18), 1967.
[122] Plotino, *Enn.*, V, 1, 8, 24.
[123] Plotino, *Enn.*, VI, 6, 3, 1 ss.
[124] Aristotele, *Metaphys.*, 1054a 10-20.
[125] Plotino, *Enn.*, VI, 9, 1, 1 ss.
[126] Plotino, *Enn.*, VI, 9, 2, 25.

essere confrontata con l'idea moderna di soggetto e di persona. Si misura così la portata dell'evoluzione che va da Platone a Plotino. Alle due ipotesi dialettiche, che si riferivano ad un genere, cioè a un principio di classificazione delle Idee, si sono sostituite due «cose in sé»: l'Intelletto divino o Essenza prima e l'Assoluto che rende possibile l'unità di questa Essenza con se stessa.

Terza contingenza: gli scrupoli del nostro commentatore neoplatonico del *Parmenide.* Nel frammento 5 dell'«Anonimo di Torino» che ho attribuito a Porfirio, vediamo che il commentatore neoplatonico si applica all'esegesi del passo del *Parmenide* che abbiamo citato prima[127]: «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia?*»[128]. Nella prospettiva dell'esegesi plotiniana del *Parmenide*, la seconda ipotesi corrisponde alla seconda ipostasi, cioè all'Essenza in sé o all'Ente in sé. Normalmente l'Uno di cui si parla al livello della seconda ipotesi non dovrebbe partecipare dell'*ousia*, perché lui stesso è l'*ousia* in sé, la prima *ousia.* Come è possibile allora, si chiede il commentatore, che si affermi che l'Uno della seconda ipotesi «partecipa dell'*ousia*»? Per spiegare questo paradosso, il commentatore fa una prima notazione: Platone non ha posto come soggetto della frase il termine «Ente», ma il termine «Uno». Detto in altri termini, ha definito l'Ente come «l'Uno che partecipa dell'*ousia*»[129]. Allora quale può essere il senso di questa formula? Il termine «partecipare» può avere due sensi. Innanzitutto può avere il senso che gli dà lo stesso Platone, nel passo del *Parmenide* di cui parliamo in questo momento. Partecipare significa allora «essere parte con», «formare un tutto mescolandosi con». Può anche avere il senso datogli abitualmente dai neoplatonici: partecipare significherà allora «ricevere una forma» che è il riflesso di una Forma trascendente». In entrambi i casi, «essere partecipato» equivale ad «essere attribuito»[130]. Ma nel primo caso la predicazione è concepita come il composto di due forme che si trovano in qualche modo sullo

---

[127] Cfr. *supra*, n. 115.
[128] *Parm.*, 142b.
[129] XII, 9-10.
[130] Sull'equivalenza tra «essere attribuito» ed «essere partecipato», cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, p. 363, n. 461.

stesso livello ontologico; nel secondo caso la predicazione è concepita come la partecipazione di un soggetto ad una Forma trascendente.

Vediamo quindi il primo senso possibile: la partecipazione è il composto di due forme. Platone ha detto: l'Uno partecipa dell'*ousia*. Questo significherà quindi che la proprietà dell'Uno si compone con la proprietà dell'*ousia*, come «animale» si unisce a «razionale» nella definizione dell'uomo. L'ente in sé, nella realtà concreta, è quindi il Tutto che risulta dal composto dell'unità e dell'essenzialità[131].

Comunque il commentatore non è soddisfatto di questa spiegazione. Essa infatti non rende conto dell'origine di questa proprietà dell'essenzialità che viene ad aggiungersi all'Uno. Se l'essenzialità compare al livello della seconda ipostasi, bisogna ammettere che, in un certo modo, è già presente nell'origine assoluta che è la prima ipostasi. Il commentatore presenta allora una seconda esegesi che si basa stavolta sull'altro senso del termine «partecipare», con le necessarie correzioni, poiché si tratta di realtà intellegibili, e non di soggetti del mondo sensibile. Il secondo Uno, che partacipa dell'*ousia*, non è evidentemente un soggetto passivo e materiale che riceverebbe una forma particolare. Ma in un certo modo esso riceve l'*ousia* da un'*ousia* trascendente. Come è possibile questo, dato che, ancora una volta, non c'è nessuna *ousia* prima del secondo Uno? È ben noto infatti che nel pensiero neoplatonico il primo Uno, che è identico al Bene di Platone, non è né Ente, né *ousia,* né *energeia*[132]. L'Uno non può quindi essere *ousia* in senso stretto, ma in un senso «enigmatico», afferma il nostro commentatore. Può essere *ousia* solo secondo il suo modo proprio, e il suo modo proprio è l'essere puro agire. Secondo questo modo l'*ousia* sarà ridotta alla pura attività di essere. Cosicché vediamo comparire per la prima volta nella storia del pensiero occidentale la nozione di un essere-infinito, distinto dall'essere-participio o dai sostantivi che designano la sostanza o l'essenzialità. Queste righe meritano di essere citate interamente:

«Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere que-

---

[131] XI, 5.
[132] XII, 23.

sto, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza (οὐσίας) e dell'ente (ὄντος), non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere (τὸ εἶναι) che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente»[133]. Ne consegue che l'Essere (τὸ εἶναι) è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente. Dunque il Secondo Uno è stato generato partecipando di questo Essere, e ad esso è abbinato l'essere [secondo] derivante dall'Essere [primo]»[134].

Abbiamo quindi il seguente schema:

L'«è» o «essere» puro	=	Il primo Uno
L'Uno che «è»	=	Il secondo Uno

L'«è» dell'Uno che «è» è derivato dall'essere puro. Quest'ultimo è senza soggetto, senza attributo, è assoluto. L'«è» dell'Uno che «è» invece è abbinato ad un soggetto, al secondo Uno, che riceve questo «è» derivato dall'«essere» puro.

E' interessante constatare che in Platone e nel suo commentatore il termine *ousia* designa la terza persona dell'indicativo presente del verbo «essere». Platone diceva: se l'Uno «è», partecipa dell'*ousia.* Il suo commentatore capovolge in qualche modo la proposizione: se l'Uno partecipa dell'*ousia,* vuol dire che il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno». Il nostro commentatore, al contrario, immagina un «è» assoluto e incoordinato per fondare l'attribuzione di «è» a «Uno». Rendiamo

---

[133] XII, 29: μετέχειν ὄντος. Ci si aspetterebbe di leggere, conformemente alla lettera del *Parmenide,* 142b, μετέχειν οὐσίας.

[134] XII, 22-35: "Ορα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι το ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὂν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὗ μετασχὸν τὸ ἓν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος."Ωστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὸν ἄλλο τι ἓν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι.

esplicito tutto il suo pensiero: se Platone dice che l'Uno partecipa dell'*ousia,* vuol dire che il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno», e se il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno», vuol dire che questo verbo «è» è capace di abbinarsi all'Uno, ed è derivato da un «è» assoluto, puro e incoordinato, che non è altro che l'Uno stesso.

Due precisazioni del commentatore possono attirare la nostra attenzione. Innanzitutto l'essere assoluto viene presentato come «agire». Questo è estremamente importante. In Platone, il verbo «essere», sia che sia semplice copula o affermazione di esistenza[135], non implicava l'idea di un agire. Nel nostro commentatore invece «essere» significa esercitare un'attività di essere, o meglio, sembra che il vertice dell'agire sia l'attività di essere, che l'agire più intenso sia l'essere. E tuttavia, seconda precisazione, questo essere, che è l'agire più puro, è nello stesso tempo l'Idea dell'Ente. L'Essere è l'Idea dell'Ente, cioè dell'Uno-che-è, perchè, come mostra lo schema che abbiamo presentato sopra, è la Forma trascendente che fonda l'attribuzione di «è» a «Uno». C'è qui un'affermazione che Plotino non avrebbe ammesso[136]. Risulta infatti che il primo Uno sia l'Idea del secondo Uno. Plotino si rifiutava di concepire il rapporto del primo e del secondo Uno secondo il modello del rapporto che c'è tra l'Idea e la forma partecipata che ne deriva. In ogni caso, il nostro commentatore, sebbene non lo faccia esplicitamente, avrebbe potuto rispondere a questa obiezione che l'Idea dell'Ente non può essere un'Idea come le altre, dato che è anteriore ad ogni contenuto intellegibile, poiché proprio la prima Forma, il primo contenuto intellegibile, non può che essere l'Ente stesso, cioè il secondo Uno. L'Idea dell'Ente è solo un «verbo» puro, un agire puro. «Idea» significa, in questo contesto, fondamento ontologico.

Ci si chiedereà evidentemente come sia potuta comparire una dottrina così nuova, così paradossale? E' possibile che questa identificazione tra «essere», «agire» e «uno» sia stata preparata dal trattato di Plotino «Sulla libertà e la volontà dell'Uno». In questo trattato[137] viene detto che l'Intelletto,

---

[135] Cfr. *supra,* n. 121.
[136] Cfr. Plotino, *Enn.,* VI, 7, 17, 41.
[137] Plotino, *Enn.,* VI, 8, 4, 28.

cioè il secondo Uno, è libero perché in lui l'essere e l'agire coincidono. Questa coincidenza, che va nel senso di una concezione dell'essere stesso come agire puro, si ritrova al livello dell'Uno: «Poiché ciò che si potrebbe denominare la sua sostanza (ὑπόστασις) è identico a ciò che si potrebbe denominare la sua attività (ἐνέργεια) – infatti non sono diverse, poiché non lo sono neanche nell'Intelletto –, ne deriva che affermare che la sua attività è determinata dal suo essere non è meglio che affermare che il suo essere è determinato dal suo atto»[138]. Meglio ancora, c'è una sorta di anteriorità ideale dell'atto sull'*ousia:* «Non bisogna temere di porre un atto primo senza sostanza, ma bisogna considerare che è in qualche modo il suo proprio soggetto»[139]. E Plotino parla anche di «produzione assoluta» (ἀπόλυτον τὴν ποίησιν)[140]. Plotino si sarebbe forse rifiutato con forza di affermare che l'Uno è «l'agire puro che è l'essere puro», ma lui stesso ha inaugurato una direzione di pensiero secondo la quale l'essere viene a coincidere con l'agire, in modo tale che l'agire sia soggetto per se stesso[141].

Ci si chiederà anche come sia stato possibile chiamare Idea questo agire puro che è l'Essere. Ma questo si può capire in una prospettiva neoplatonica. Nella proposizione «l'Ente (l'Uno) è», il verbo «è» definisce da solo l'essenza dell'Ente. Se si prende il verbo «è» in se stesso, si ha allora in qualche modo l'Idea dell'Ente, l'essenza in sé di cui l'Ente partecipa. Ma questa essenza in sé non può, a questo livello, essere un'essenza intellegibile, essa non è altro che il verbo «essere» preso assolutamente, quindi una pura attività. Il massimo dell'astrazione, cioè dell'indeterminazione, coincide con il massimo dell'attività. Indeterminazione, dato che l'Essere non indica né soggetto né oggetto, mentre l'Ente rappresenta la prima determinazione. Attività, dato che l'Essere è ridotto ad un agire puro, che non limita alcuna formalità, né per quanto riguarda il soggetto, né per quanto riguarda il predicato.

---

[138] Plotino, *Enn.*, VI, 8, 7, 47.

[139] Plotino, *Enn.*, VI, 8, 20, 9.

[140] Plotino, *Enn.*, VI, 8, 20, 6.

[141] Riguardo al ruolo giocato da Plotino in questa trasformazione delle concezioni ontologiche, cfr. P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, pp. 101-109.

In questa dottrina non c'è opposizione tra l'essenza e l'esistenza, l'Essere puro non è un esistere puro[142], l'Ente non è ridotto all'ordine dell'essenza. L'opposizione tra l'Essere e l'Ente si colloca nell'ordine della determinazione: l'Essere è assolutamente indeterminato, quindi agire assoluto, l'Ente è la prima determinazione, quindi la prima limitazione dell'agire.

Si comprende così in una certa misura come l'Uno assoluto abbia potuto essere concepito come Essere puro. L'Essere puro è infatti semplicità assoluta. Il suo concetto, come quello dell'Uno, non ammette alcuna distinzione interna, alcun contenuto distinto. Da qui questa conseguenza fondamentale: identificato al primo Uno del *Parmenide*, l'essere diviene inconoscibile. Mentre l'Ente era tradizionalmente l'oggetto proprio dell'intelletto[143], l'Essere sfugge per la sua semplicità assoluta alle prese dell'Intelletto. C'è del resto un'evoluzione comprensibile. Aristotele aveva già detto che il verbo «essere» non ha contenuto intellegibile[144]. Allo stesso modo Dexippo[145], commentatore delle *Categorie* di Aristotele, afferma che il termine «è» non aggiunge nulla al contenuto delle nozioni a cui viene attribuito, se non l'idea della loro esistenza. A maggior ragione quindi, questa nozione di essere doveva svuotarsi di ogni contenuto intellegibile, se la si portava al livello supremo dell'origine radicale, al livello dell'indeterminazione assoluta. Cosicché vediamo comparire una teologia negativa dell'essere.

Abbiamo collocato storicamente l'apparizione di questa teologia negativa dell'essere, legata ad una concezione dell'essere come pura attività. Essa presuppone innanzitutto la formulazione impiegata da Platone all'inizio della seconda ipotesi del *Parmenide*, poi l'esegesi plotiniana del *Parmenide*, infine le esitazioni di un commentatore neoplatonico del *Parmenide*,

---

[142] Su questo punto, devo correggere le mie affermazioni del 1961, nella mia comunicazione «La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce» al Congresso di Colonia, pubblicato in *Miscellanea Mediaevalia*, t. II, 1963, pp. 147-153.

[143] G. Huber, nel suo capolavoro *Das Sein und das Absolute*, Bâle, 1955, ha ben mostrato tutto il significato storico di questa apparizione di una teologia negativa dell'Essere, in modo particolare in Agostino.

[144] Aristotele, *De interpret.*, 16b 22ss.

[145] Dexippo, *In Categ.*, p. 35, 16-22, Busse.

che è molto probabilmente Porfirio, che cerca di spiegare perché Platone avesse detto che il secondo Uno partecipa dell'*ousia*.

La distinzione, così acquisita, tra l'essere-infinito e l'essere-participio troverà poca eco nel neoplatonismo posteriore, cioè in Proclo e in Damascio. La si ritrova in modo indiscutibile solo in Mario Vittorino, teologo cristiano del IV secolo, e in Boezio. Per Mario Vittorino, il primo Uno, il «Padre» della teologia cristiana, è agire puro ed essere puro (*esse purum*) non determinato e non partecipato, quindi inconoscibile[146]. Il secondo Uno, il «Figlio» della teologia cristiana, è l'Ente, la prima essenza che riceve l'essere dal Padre[147]. Quanto a Boezio, come ho tentato di mostrare altrove[148], sembrava che l'opposizione da lui introdotta nel *De hebdomabibus,* tra l'*esse* e il *quod est,* corrisponde esattamente all'opposizione tra l'essere e l'ente di cui parliamo. L'opera di Boezio è stata letta e abbondantemente commentata nel Medioevo. Grazie a lui, la distinzione tra l'essere e l'ente, interpretata d'altronde in modi molto diversi[149], ha fatto il suo ingresso definitivo nel pensiero filosofico occidentale.

A dire il vero il neoplatonismo posteriore, rappresentato innanzitutto da Proclo e Damascio, ha conosciuto una distinzione ontologica assai vicina a quella di cui abbiamo parlato, ma sotto la forma di una opposizione tra ὕπαρξις e οὐσία. Questa opposizione proviene molto probabilmente dalla stessa fonte della distinzione tra l'essere e l'ente. La si trova infatti, in maniera ancora oscura, abbozzata nel nostro commentario al *Parmenide*[150]. Soprattutto la si trova formulata molto chiaramente in Vittorino, che dà le seguenti definizioni di *exsistentia* e di *substantia* (*exsistentia* corrisponde a ὕπαρξις e *substantia* a οὐσία):

---

[146] Mario Vittorino, *Adv. Ar.,* IV, 19, 10: «Esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec solum... infinitum, interminatum».

[147] Mario Vittorino, *Ad Cand.,* 14, 22 ss.

[148] Cfr. l'articolo citato alla nota 142, e il mio articolo «*Forma essendi.* Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce», in *Les Etudes classiques,* t. 38, 1970, pp. 143-148.

[149] Cfr. il mio articolo «*Forma essendi*», pp. 143-148.

[150] XIV, 15.

«L'esistenza differisce dalla sostanza, poiché l'esistenza è l'essere in sé, l'essere senza addizioni, l'essere che non è né in altro né soggetto di altro, ma l'essere in sé, uno e solo, mentre la sostanza non ha solo l'essere senza addizione, ma ha anche l'essere qualcosa di qualificato. Infatti essa è sostrato delle qualità che sono in lei, e perciò è chiamata soggetto»[151].

«I filosofi definiscono l'esistenza e l'esistenzialità come il fondamento originario che preesiste alla cosa, senza i suoi accidenti, in modo che inizialmente esistono, in modo puro e solo, soltanto le realtà che costituiscono il suo essere puro, senza addizione, in quanto sono chiamate poi a sussistere; definiscono invece la sostanza come il soggetto preso con tutti gli accidenti che ineriscono inseparabilmente alla sostanza»[152].

Se si confronta l'opposizione tra ὕπαρξις e οὐσία, con l'opposizione tra l'essere e l'ente prima ricordata, appare che l'opposizione tra ὕπαρξις e οὐσία riproduce in qualche modo, in tutti i gradi della realtà, l'opposizione tra l'essere e l'ente che si collocava al vertice e all'origine delle cose. L'Essere puro e assoluto, senza soggetto e senza attributo, è il fondamento trascendente dell'Ente, al cui livello avviene la prima composizione tra il soggetto e l'essere. In modo analogo esiste in ogni cosa prima un «fondamento originario che preesiste alla cosa», fondamento che è «essere puro», «che non è né in altro né soggetto di altro», che è solo essere puro, senza addizione. Quando questo essere puro e preesistente viene concretizzato e determinato dalle qualità e dagli accidenti inseparabili, la cosa si costituisce nella sua sostanza, c'è composizione tra il soggetto e l'essere. Questa opposizione ricorda evidentemente l'opposizione tra l'essere ideale della cosa e la cosa stessa[153].

---

151 Mario Vittorino, *Candidi Epist.*, I, 2, 18: «Multo autem magis exsistentia a substantia differt, quoniam exsistentia ipsum esse et solum esse et non in alio esse aut subiectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse. Subiacet enim in se positis qualitatibus et idcirco dicitur subiectum».

152 Mario Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 30, 20: «Et dant differentiam exsistentiae et substantiae; exsistentiam quidem et exsistentialitatem praeexsistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse quod subsistent, substantiam autem subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter exsistentibus».

153 Aristotele, *Metaphys.*, VIII, 3, 1043b 2. Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino,* traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, pp. 317-318 e 432-433.

Ma le nozioni aristoteliche sono qui profondamente trasformate. L'essere ideale della cosa diviene un momento dell'autoposizione attraverso cui la realtà, a partire dall'essere puro, si concretizza, si qualifica e si sostanzializza. In Vittorino, come più tardi in Damascio, questo processo di autoposizione è uscito da sé nel movimento della vita e ritorna in sé nel momento dell'intelligenza. Senza entrare nella descrizione di questo processo, che ci porterebbe molto al di là del nostro argomento, segnaliamo lo stretto parallelismo che esiste tra i testi di Vittorino e quelli di Damascio, quando si tratta di formulare l'opposizione tra *hyparxis* e *ousia.* Damascio scrive in particolare:

«L'*hyparxis* si distingue dall'*ousia,* come l'essere preso isolatamente in se stesso si distingue dall'essere considerato in composizione con altre cose... L'*hyparxis*... rappresenta il primo principio di ogni realtà; è per così dire una sorta di fondamento, di strutturazione posta alla base della costruzione nella sua interezza e in ogni sua parte... L'*hyparxis* è la semplicità anteriore ad ogni cosa, a cui si sovrappone ogni composizione. Essa è l'Uno stesso che preesiste al di là di tutte le cose; è causa di ogni *ousia*, senza essere *ousia*»[154].

Traducendo Vittorino, abbiamo ricalcato sul termine *exsistentia*, il termine «esistenza». Di fatto questa traduzione presenta alcune difficoltà: nasconde il problema posto dalla definizione del senso esatto del termine *hyparxis.* Damascio, nel testo che abbiamo citato, gioca sull'etimologia *hyp-archein,* definendo l'*hyparxis* come «cominciamento» o «principio» posto «sotto» la costruzione. Il miglior termine equivalente sarebbe allora «preesistenza», che avrebbe il merito di suggerire che l'*hyparxis* è l'essere anteriore alla cosa-che-è. Si sarà certamente notato che Damascio, in questo testo, identifica l'*hyparxis* con l'essere puro e con l'Uno. Questo ci riporta ai concetti in-

---

[154] Damascio, *Dub. et Sol.,* 120-121, t. I, p. 312, 11, Ruelle: Ταύτῃ ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἡ ὕπαρξις ᾗ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὑτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὁρωμένου... ἡ ὕπαρξις, ὡς δηλοῖ τὸ ὄνομα, τὴν πρώτην ἀρχὴν δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως ἑκάστης, οἷόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προϋποτιθέμενον τῆς ὅλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως... αὕτη δέ ἐστιν ἡ πρὸ πάντων ἁπλότης, ᾗ πᾶσα προσγίγνεται σύνθεσις· αὕτη δέ ἐστιν αὐτὸ δήπου τὸ πάντων ἐπέκεινα προϋποκείμενον ἕν, ὅπερ αἴτιον μὲν πάσης οὐσίας, οὔπω δὲ οὐσία.

contrati a proposito della distinzione dell'essere e dell'ente. Ma questa identificazione di *hyparxis* e *Uno* non ci deve ingannare. Nel complesso sistema di Damascio, l'Uno di cui si parla qui non è posto all'origine assoluta delle cose, ma al livello dell'intellegibile ed ha il suo analogo in ogni piano della realtà[155]. Tenendo conto di questa correzione, possiamo ciò nondimeno prendere da questo testo il fatto che Damascio concepisce l'*hyparxis* come essere puro, preesistente alla concretizzazione della sostanza.

L'opposizione tra *hyparxis* e *ousia* si trova anche in Proclo, ma senza essere mai definita esplicitamente. *Hyparxis* è impiegato molto spesso per designare le realtà trascendenti e il carattere trascendente di queste realtà. Così avviene nella proposizione 23 degli *Elementi di Teologia:* «Ogni impartecipato produce a partire da se stesso le realtà partecipate e tutte le sostanze partecipate sono riconducibili a *hyparxeis* impartecipate»[156]. Queste *hyparxeis* altro non sono che ciò che Proclo chiama le *enadi,* per quanto si evince da certi testi di Proclo[157]. Queste enadi sono una sorta di modalizzazione dell'Uno primo, anteriori ad ogni determinazione ontologica. Si rimane quindi sempre alla rappresentazione di una semplicità trascendente che fonda la molteplicità inerente ad ogni concretizzazione. Questa opposizione tra *hyparxis* trascendente e *ousia* concretizzata si ritrova al livello di ogni anima: «Bisogna svegliare questa *hyparxis* suprema dell'anima, per la quale noi siamo Uno»[158]. L'*hyparxis* corrisponde qui alla parte trascendente dell'anima, che permane sempre nel mondo intellegibile. Si tratta dell'essere ideale dell'anima, fonte trascendente e preesistente, a partire da cui si sviluppa la realtà concreta e complessa dell'anima. Questo vertice dell'anima, questo «fiore» dell'intelletto[159], sarà per i mistici del Medioevo il luogo del'unione mistica.

---

[155] Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino, cit.,* p. 235.
[156] Cfr. E. R. Dodds, *Proclus' Elements of Theology,* 2 ed., Oxford 1963, p. 26.
[157] Proclo, *Plat. Theol.,* III, 21, p. 163, 36, Portus.
[158] Proclo, *In Plat. Alcib.,* p. 114, Westerink.
[159] Su questo tema in Proclo, cfr. J. M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism,* «Hermes» 92 (1964), pp. 213-226, che ne mostra tutto il retroterra ontologico.

L'opposizione tra *hyparxis* e *ousia* corrisponde quindi, in parte, all'opposizione tra l'essere puro e l'ente. Da entrambe le parti si ritrova una struttura analoga: la composizione soggetto-predicato, che caratterizza l'ente e l'*ousia*, si fonda nella semplicità trascendente dell'essere puro. Ma nell'opposizione *hyparxis-ousia,* la nozione di essere come attività pura resta nell'ombra. Viene valorizzato soprattutto il carattere ideale e trascendente dell'*hyparxis*. Dinamismo e attività si manifestano piuttosto nel passaggio dall'*hyparxis* all'*ousia,* passaggio che è concepito come un movimento di autoposizione.

Se torniamo adesso a questa duplice problematica dell'ente, dell'essere partecipato di cui parlava Jean Beaufret nel testo citato all'inizio del paragrafo, potremmo fare le seguenti notazioni. Se è vero che la filosofia greca, nel suo insieme, si è dedicata alla ricerca dell'Ente supremo, non è meno vero che il neoplatonismo si è sforzato di superare questa ricerca dell'Ente supremo, svelando nell'Ente una composizione interna che gli impediva di essere la semplicità prima[160]. Il commentatore neoplatonico del *Parmenide*, che, come abbiamo visto, distingue l'essere dall'ente, è giunto sino a concepire questa semplicità prima come una pura attività di essere, senza soggetto. Indiscutibilmente ha riconosciuto in se stessa questa «qualità in virtù della quale tutti gli Enti, ivi compreso l'Ente supremo, possono essere considerati tali»[161]. Si tratta di un momento storico decisivo: scoprendo la pura attività di essere in quanto tale, la filosofia era sul punto di intraprendere nuove vie. Ma quasi subito questa attività di essere senza soggetto è stata ipostatizzata, ed è stata concepita come un'Idea[162] e alla fine, oscuramente, come un Ente *sui generis*. In ogni caso, il neoplatonismo ha segnato in modo definitivo la problematica della filosofia. Da una parte, l'essere puro è stato presentato da alcuni neoplatonici come un agire anteriore ad ogni contenuto intellegibile, in qualche modo un movimento puro, dall'altra parte questo essere puro è stato presentato nel neoplatonismo come la preesistenza ideale che fonda la realtà concreta. L'essere è

---

[160] Cfr. la comunicazione di P. Aubenque, citata prima, n. 141.
[161] Cfr. il testo di J. Beaufret, citato p. 41.
[162] Cfr. il testo citato, n. 134.

idea o movimento? Bisogna concepire l'idealità come un agire o al contrario ridurre l'agire puro alla semplicità immobile dell'idealità? Le filosofie moderne, in particolare quelle di Hegel e di Bergson, si sforzeranno di rispondere a questa problematica.

Il professor G. Reale mi ha fatto un enorme piacere proponendomi di pubblicare la traduzione italiana di questa opera. Gli sono riconoscente con tutto il cuore. A G. Girgenti, che ha proposto una traduzione originale del testo greco e che ha realizzato questa versione italiana, esprimo tutti i miei auguri e la mia riconoscenza.

Pierre Hadot

⟨ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ⟩

ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΗΝΙΔΗΝ

PORFIRIO

COMMENTARIO AL PARMENIDE DI PLATONE

I. ἀπὸ ταύτης οὖν ὁρμώμενον οὕτω τοὺς λό-
Fol. 91 r. γους προσάγειν. Ὁ δὲ ταῦτα καθυπονοῶν γνώμης τῆς ὀρθῆς ἁμαρτάνει. Ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ ὅμως οὐ διὰ παρέλλειψιν τῆς φύσ[εως] αὐτοῦ τυγχάνει ὡς ἡ τοῦ ἑνὸς ἔννοια· ἱκανῶς γὰρ ἀφίστησιν ἀπ' αὐτοῦ πᾶν πλῆθος καὶ σύνθεσιν καὶ ποικιλίαν καὶ τὸ ἁπλοῦν ἐννοεῖν δίδωσι καὶ τὸ μηδὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀρχὴν εἶναι τῶν ἄλλων τὸ ἕν πως. Εἰ διασπασθέντα γοῦν ἀφ' ἑαυτῶν καὶ διαρτηθέντα καὶ πολλὰ καὶ πλῆθος ἐξ ἑνὸς γενόμενα καὶ τὸ εἶναι ὅπερ τέως ἦν ἀποβέβληκεν, οὐκ ἂν οὐδὲ † πλῆθος ὄντα εἶναι· τοῦτο γοῦν αὐτὸ ὑπέρ τινος ὅρου ⟨ὂν εἰ ἀπει-⟩ λημμένον ἀπ' αὐτῶν ἐτύγχανεν, εἴη ἂν ἄπειρα καὶ ἀόριστα, οὐδαμῶς ὄντα· ταῦτα δ' ε⟨ἰ⟩ ἔστιν, οὐκ ἂν ἦν ὄντα. Οἰκεία οὖν αὕτη πασῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ καὶ τ.. περὶ αὐτοῦ ..... σύμφυλος, εἰ μή τ⟨ις⟩ διὰ σμικρότητα ὥσπερ Σπεύσιππος καὶ † Τιμάλιος ανοντ .. αν .. ας διὰ τὸ πάνυ σμικρὸν καὶ μὴ δ[ιαιρετὸν εἶ]ναι καταφέροιτο ἐπὶ πρᾶγμα ἀλλοτριώτατον τοῦ θεοῦ ἀκούσας τὸ ἕ[ν]. Τοῦ γὰρ ἑ[νὸς ...]α[... ἐκ[είν]ῳ [τὴν ἐ]π[ίν]ο[ι]αν διανοηθέ[ντες τὴν] ἄπειρον δύναμιν καὶ πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν καὶ [ἀ]ρ[χὴν] τῶν μετ' αὐ[τὸν] πάν-

1. La Nozione di Uno applicata a Dio
(*Parm.*, 137 *a-b*)

La denominazione di Uno non significa che Dio sia conosciuto come minimo, ma che egli è causa di tutto.

... partendo[1] da questa denominazione, egli presenta i suoi argomenti. Colui che immagina queste cose, non raggiunge la conoscenza esatta. Infatti Dio è per lo più indicibile ed innominabile, essendo al-di-sopra di tutto[2], e pertanto si applica a lui la nozione di Uno non per un difetto della sua natura; giustamente questa nozione elimina in lui ogni molteplicità, ogni composizione, ogni varietà, e dà a pensare che egli è semplice, che non c'è niente prima di lui e che l'Uno è in qualche modo il principio delle altre cose[3].

Se dunque le cose fossero separate[4] le une dalle altre, disperse[5], molteplici, ridotte da unità a molteplicità e se quindi perdessero l'essere che avevano prima, esse in definitiva non sarebbero più neanche una moltitudine. Se colui che ha il compito di far da limite si separasse effetivamente da esse, certamente sarebbero senza limite e indefinite, anzi non potrebbero esistere in alcun modo: se così fosse non ci sarebbero enti.

Questa denominazione[6] dunque mi sembra la più appropriata a Dio che è al-di-sopra di tutto ... e al suo soggetto ... è appropriata, a condizione però di non fare come Speusippo e Timalio[7] ... che attribuivano all'Uno solo la piccolezza ... e che a motivo di tale piccolezza e indivisibilità, intendevano l'Uno come la cosa più estranea a Dio[8].

Quando noi applichiamo a lui la nozione di Uno, vogliamo significare la sua potenza infinita[9], causa di tutti gli esseri, prin-

των διὰ τὸ μηδ' ἀξιοῦν αὐτήν † τινας τῶν ἐκείνων επιν .ο α καὶ διὰ τ⟨ὸ αὐτ⟩ὴν καταλε[ίπειν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπίνοιαν, οὐ διὰ σμικρότητα .... διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, ἢ μήτε μετὰ πλήθους μήτε μετ' ἐνεργείας μήτε μετὰ νοήσεως μήτε μετὰ ἁπλότητος μήτε μετ' ἄλλης τῶν ἐπι-

II. γιγνομένων ἐννοιῶν διὰ τὸ ὑπέρτερον
Fol. 91 v. αὐτῶν εἶναι καὶ πάντων ἐνθυμεῖσθαι· ἤ που γε διὰ σμικρότητός τινος διαφευγούσης ἡμῶν δι' ὀλιγότητα τὴν ἐπίνοιαν. Πάντα οὖν αἴρειν δεῖ καὶ μηδὲν προσθεῖναι, πάντα δὲ αἴρειν οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ἐν δὲ τῷ ἔχεσθαι μὲν καὶ νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν, ἡγεῖσθαι ⟨δὲ⟩ ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἓν οὔτε πλῆθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτὸν ὄντων· ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτὸν γὰρ καὶ τὸ ἓν καὶ μονάς. Καὶ οὕτως οὔτε ἐκπίπτειν εἰς κένωμα ἐνέσται οὔτε τολμᾶν τι ἐκείνῳ προσάπτειν, μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοούσῃ νοήσει· ἀφ' ἧς μελέτης συμβήσεταί σοί ποτε καὶ ἀποστάντι τῶν δι' αὐτὸν ὑπο⟨στάν⟩των τῆς νοήσεως στῆναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ[σ]έννοιαν τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γιγνώσκουσαν οὐδὲ ὅτι ἐνεικονίζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ εἰδυῖαν, ἀλλ' οὖσαν μόνον εἰκόνα ἀρρήτου τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οὖσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γιγνώ-

cipio di tutto ciò che viene dopo di lui, giacché questa potenza ... e lascia derivare essa stessa la nozione di Uno, non a causa della piccolezza ... ma poiché questa ipostasi inconcepibile è assolutamente differente da tutto[10], è priva di molteplicità, priva di attività, priva di conoscenza, priva di semplicità[11], priva di tutte le nozioni che vengono dopo di lui poiché egli è ed è conosciuto come superiore a tutte le cose; ovvero la causa di ciò potrebbe essere una certa piccolezza che sfugge[12] alla nostra comprensione, per la nostra imperfezione[13].

È necessario superare la stessa nozione di Uno

È necessario anzitutto dividere ogni cosa e non aggiungere niente[14], ma questo processo di divisione del tutto non consiste affatto nel precipitare[15] nel nulla assoluto[16], bensì nel considerare[17] tutto ciò che viene da Lui e attraverso Lui, pensando che Lui è la causa[18] della molteplicità e dell'essere di tutte queste cose, essendo Lui stesso né uno né molteplice ma al-di-sopra di ogni sostanza in rapporto a ciò che viene da Lui; cosicché egli non è soltanto al di là del molteplice, ma al di là della stessa nozione di Uno[19]; infatti attraverso Lui ci sono l'Uno e la Monade.

Il pensiero indicibile dell'Indicibile

E così non si potrà né cadere nel vuoto né osare attribuire a Lui alcunché, ma resterà solo da comprenderlo senza comprensione e pensarlo senza pensiero; grazie a questo esercizio potrai un giorno, se ti soffermerai sulle cose che attraverso Lui sono costituite[20], raggiungere l'indicibile prenozione[21] che di Lui possiamo avere, che è rappresentata dal silenzio, senza che essa sappia ciò che tace, senza che abbia conoscenza di ciò che riflette, in una parola, senza che essa si renda conto di ciò che sia; essa, che è[22] solo un'immagine dell'Indicibile, poiché è l'Indicibile in maniera indicibile e non l'Indicibile in quanto conosciuto,

σκουσαν, εἴ μοι ὡς χωρῶ λέγειν δύναιο κἂν φανταστικῶς παρακολουθῆσαι. Ἀλλὰ ἵλεῳ μὲν γενοίμεθα αὐτοὶ αὐτοῖς δι' ἐκείνου, ἵνα πρὸς τὸν ἐνθουσιασμὸν τραπέντες τοῦ ἐραννοῦ, ὃ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθά ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι ⟨τὸ⟩ ἄγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα. Ὁ δὲ Πλάτων συμπληρώσας ταῦτα ἐπὶ τοὺς τρόπους ἐπάνεισιν οὓς ἐξέθετο τῆς γυμνασίας· μεμνήμεθα γὰρ ὅτι παρήγγελλεν ὑποθέμενος εἶναι τὸ προβληθὲν σκοπεῖσθαι ...

se riesci a comprendere questo, come posso dire, in modo immaginativo.

Ma noi stessi attraverso Lui diveniamo misericordiosi nei nostri confronti, per essere elevati alla passione estatica verso questo oggetto degno d'amore che per ora non conosciamo, ma che conosceremo un giorno, quando saremo degni[23] di concepire in qualche modo l'Inconcepibile.

Platone, avendo terminato la sua esposizione, ritorna ai modi di esercizio[24] che aveva proposto; ci sovviene infatti che aveva annunziato che avrebbe esaminato questa o quella ipotesi, supponendo che si realizzasse...

III. οντι. Ἆρ' οὖν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νῷ καὶ ἕτε-
Fol. 94r. ρος; καὶ εἰ μὴ ἑτερότη⟨το⟩ς μετουσίᾳ, ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ μὴ εἶναι ὁ νοῦς. Ἢ ῥητέον ὅτι οὔτε ὁμοιότητος οὔτε ἀνομοιότητος πεῖραν ἔχει τὸ ἕν, ὅτι ὄντων τε καὶ μὴ ὄντων τῶν ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν ὑποστάντων ἀεὶ ⟨ὁ⟩ αὐτὸς τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὁτιοῦν, καὶ τὸ πᾶν οὕτως ὡσανεὶ μηδὲν ἦν γεγονὸς τῶν μετ' αὐτόν· οὐ⟨δὲ⟩ διέστησεν αὐτὸν ἑτερότης ἀπ' αὐτῶν ἀσύγκριτον ὄντα τοῖς μετ' αὐτὸν καὶ ἀπερίληπτον· ὃ γὰρ οὐκ ἂν περιληφθείη, πῶς ἂν εἴη τοῦτο ἕτερον ἄλλου; ὥσπερ οὖν εἰ περὶ δύσεων ἡλίου ζητοῖμεν, λέγοι δέ τις μὴ εἶναι ἡλίου δύσιν, εἴπερ ἡ δύσις σκοτισμός ἐστιν φωτὸς καὶ νυκτὸς ἐπαγωγή, ἥλιος δὲ οὐδέποτε σκοτίζεται· οὐδὲ νύκτα ὁρᾷ, ἀλλ' οἱ ἐπὶ γῆς ἐμπεσόντες εἰς τὸ σκίασμα, λέγοι ἂν ὀρθῶς πάθη⟨μα⟩ λέγων τῶν ἐπὶ γῆς τὴν δύσιν· ὥσπερ οὐδ' ἀνατολὴ λέγοιτ' ἂν ἡλίου· καὶ γὰρ ἡ ἀνατολὴ φωτισμός ἐστιν τοῦ περιγεί-

2. Dio è privo di relazioni
(*Parm.*, 139 *b-e*)

Dio non è differente dagli enti che sono altri da Lui

È dunque Dio diverso ed estraneo all'Intelligenza? Se non c'è partecipazione all'alterità, non c'è neanche per il fatto di non essere l'Intelligenza; oppure bisogna dire che l'Uno non partecipa né della somiglianza né della dissomiglianza, poiché sia che esistano sia che non esistano le cose che da Lui e per Lui possiedono l'essere, Lui sempre permane identico, avendo una incommensurabile pre-eccellenza in relazione a tutte le cose, quelle che siano; di conseguenza tutte le cose, pur essendo state da Lui generate, sussistono come se Lui in qualche modo non esistesse; non è dunque l'alterità che lo distingue dalle altre cose; Lui infatti non può essere paragonato né circoscritto ad alcuna delle altre cose.

Ma se non lo si può circoscrivere, come può allora essere differenziato dalle altre cose?

Noi proiettiamo in Dio la nostra relazione a Lui

È come se noi ponessimo una questione sul tramonto del sole: se qualcuno sostenesse che in realtà non avviene il tramonto del sole, giacché il tramonto non è altro che un oscuramento della luce con il sopraggiungere della notte; e che giammai il sole si oscura e vede la notte, ma che sono solo quelli della terra che entrano nell'oscurità; ebbene, egli, in questo caso, direbbe il vero, affermando che il tramonto del sole è un'affezione di quelli che sono sulla terra: cosicché similmente non si dovrebbe parlare di sorgere del sole; infatti il sorgere del sole è una illuminazio-

ου ἀέρος, οὐδὲν δὲ πρὸς τὸν ἀεὶ φῶς ὄντα τό ποτε φωτίζεσθαι τὸν περίγειον ἀέρα αὐτοῦ ⟨ἀ⟩παθοῦς ὄντος τούτων καὶ ἀπείρου δύσεως καὶ ἀνατολῆς, καθότι οὔτε φωτίζεται οὔτε σκοτίζεται, ἀλλ' ἑκάτερον τῶν ἐπὶ γῆς ἐστιν πάθημα καὶ τὸ περὶ ἑαυτοὺς εἰς ἐκεῖνον μεταφέρουσιν ἀγνοοῦντες τὸ ξυμβαῖνον· καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γῆν πλέοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος ἀεὶ πρὸς

IV. τὰ μετ' αὐτόν, τὰ δὲ ὑποστάντα αὐτὰ καὶ
Fol. 94v. ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς [ε] αὐτὸν ⟨ἑ⟩αυτὰ συναρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον οἴεται. Οὐδὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐπεκτήσατο, ἐπεὶ ἦν πρότερον ἐλλειπὴς τῇ ἐπικτήσει βλάψας τὴν αὐτοῦ τελειότητα, ἀλλ' ὡς ἂν καὶ ἀχώριστον ἔχων τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν, πλήρωμα ὢν αὐτὸς αὐτοῦ, διὰ τῆς αὐτοῦ ἑνάδος καὶ μονώσεως ἔχει καὶ τοῦτο, ἄσχετον διαμένειν πρὸς τὰ μετ' αὐτὸν καὶ δι' αὐτὸν ὑποστάντα. Οὐ γὰρ τὰ μετ' αὐτὸν οὕτως ἀκούειν χρὴ ὡς ἐν ταὐτῷ μὲν ὑπαρχόντων ἢ τόπῳ ἢ οὐσίας ὑποστάσει τῇ αὐτῇ, τοῦ δὲ τὰ πληρωτικὰ ἔχοντος καὶ τῶν ἄλλων τὰ δεύτερα, ἀλλ' οὕτως ἡ ἔννοια ⟨ἦν⟩ τῶ[ν] μετ' αὐτὸν ὡς ἀποβεβλημένων [ἀπ'] α[ὐ]τ⟨οῦ⟩ καὶ τὸ μηδὲν ὄντων πρὸς [αὐ]τόν· ⟨οὐ⟩ γὰρ αὐτὸς

ne dell'aria che circonda la terra, mentre la luce c'è sempre; e il fatto che l'aria terrestre sia solo temporaneamente illuminata non significa che non ci sia sempre la luce; il sole infatti non conosce né sorgere né tramonto, poiché né si illumina né si oscura: questi due stati invece sono affezioni di quelli della terra, che trasferiscono al sole ciò ché è proprio di essi stessi, ignorandone il carattere accidentale; qualcosa di analogo accade a coloro che navigano lungo la costa: sono loro che si muovono, ma credono che sia essa a muoversi; in questo modo sono estraneee a Dio stesso ogni alterità, ogni identità, ogni similitudine e ogni dissimilitudine, poiché Egli è sempre privo di relazioni con ciò che viene dopo di Lui, e sono coloro che da Lui sono stati generati che, divenuti da Lui dissimili[25], si sforzano[26] di ritornare a Lui; e che credono che le relazioni nei suoi confronti siano reciproche, quando si rapportano a Lui[27].

Dio non ha relazioni con ciò che viene dopo di Lui

A Dio infatti nulla si è aggiunto, poiché avrebbe l'essere in modo imperfetto, per addizione alla propria perfezione; invece solo Dio possiede l'essere come qualcosa di inseparabile[28] da sé e al-di-sopra di tutto[29], essendo Lui stesso pieno in sé[30]; a causa dell'unità[31] e della solitudine[32] che gli sono proprie, permane senza relazioni con le cose che da Lui e per Lui esistono.

Non bisogna infatti intendere «le cose che sono dopo di Lui» nel senso che, da un lato, coesisterebbero con Lui secondo il luogo o secondo uno stesso processo di realizzazione della loro sostanza, e che, dall'altro lato, egli avrebbe la parte di realtà che riempie tutto[33], mentre le cose avrebbero la parte di realtà di secondo ordine; invece bisogna concepire «le cose che sono dopo di Lui» come da Lui[34] completamente separate e come nulla al suo confronto.

τὸ μὴ ὂν καὶ ἀκατάληπτ[ον τοῖς τ]οῦτο γνῶναι βουλομένοις, ἀλλ' [ἡμεῖς] καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ μη[δέ]ν ἐσμεν πρὸς αὐτόν. Δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐχώρει τὸ γνῶναι αὐτόν, ὅτι μηδέν ἐστιν πάντα τὰ ἄλλα πρὸς αὐτόν, αἱ δὲ γνώσεις τῷ ὁμοίῳ αἱροῦσι τὸ ὅμοιον. Ἡμεῖς οὖν τὸ οὐδὲν ὡς πρὸς ἐκεῖνον, ⟨αὐ⟩τὸς δὲ τὸ μόνον ὄντως ὂν (εἰ ἀκούσεις ὡς λέγω) πρὸς πάντα τὰ μετ' αὐτ⟨όν⟩, οὐδεμίαν ἔχων πρὸς αὐτὰ παραβολὴν ἤ τινα σχέσιν οὐδ' ἐκτραπεὶς ἀπὸ τῆς αὐτοῦ μονώσεως εἰς πεῖραν σχέσεως καὶ πλήθους· μόνον ὅτι μηδ' ἐν ἀγνοίᾳ μένει ποτὲ τῶν ἐσομένων, γιγνόμενα δὲ ἐγνώρισεν ὁ μηδέποτε ἐν ἀγνοίᾳ γενόμενος. Ἀλλ' ἡμεῖς ἐοίκαμεν τὰ ἡμέτερα

V. πάθη εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπειν τῷ
Fol. 64 v. ἡμᾶς εἶναι τῷ ὄντι τὸ μηδέν, εἰ μὴ ἀντιλαμβανοίμεθα τῆς σωτηρίου ἁπλότητος αὐτοῦ ἧ⟨ς⟩ τῷ εἶναι, ὁπωσοῦν φαμεν ἐπ' αὐτοῦ εἶναι, πάντα τὰ ἄλλα ⟨ἔχει⟩ [σω]τηρία[ν] [ὡς] ἐν φωτὶ τοῦ ἡλίου τὰ ἐπίγεια. Ἆρ' οὖν γιγνώσκει ὁ θεὸς τὸ πᾶν; Καὶ τίς οὕτως γιγνώσκει ὡς ἐκεῖνος; Καὶ πῶς γνῶσιν [ἔχων] οὐκ ἔστι πολύς; Ὅτι φημὶ εἶναι γνῶσιν ἔξω γνώσεω⟨ς⟩ καὶ ἀγνοίας, ἀφ' ἧς ἡ γνῶσις. Καὶ πῶς γιγνώσκων οὐ γ[ιγνώσκει ἢ π]ῶς γιγνώσκων οὐκ ἐν ἀγνοίᾳ ἐστίν; Ὅτι οὐ γιγνώσκει οὐχ ὡς ἐν ἀγνο[ίᾳ γενόμ]ενος ἀλλ' ὡς πάσης ὑπερέχων γνώσεως· οὐ γάρ ποτ' ἀγνοήσας οὐκ ἐπεγίγν[ωσκε]ν ἀλλὰ ν .... ⟨τ⟩αυτ⟨ό⟩τητι καὶ ειν .... δὲ ὡς

Nulla siamo in confronto a Dio

Infatti non è Dio che è non-essere ed incomprensibile per quelli che lo vogliono conoscere, ma siamo noi e tutti gli altri enti ad essere nulla in confronto a Lui. E per questa ragione noi non abbiamo raggiunto la sua conoscenza, dato che ogni cosa è nulla in rapporto a Lui e dato che sempre il simile conosce il simile[35].

Dunque nulla noi siamo in confronto a Dio, dato che Lui è il solo veramente Ente (se lo si intende come ho detto), in rapporto a tutte le cose che sono dopo di Lui[36], non avendo alcuna relazione né alcun rapporto con queste cose e non lasciando mai la sua solitudine per qualche rapporto o per qualche molteplicità; tuttavia Lui non rimane mai nell'ignoranza del futuro e ha conosciuto le cose passate; mai Lui si trova nell'ignoranza.

Invece, sembra, noi trasferiamo in Lui le nostre affezioni[37] giacché noi saremmo veramente nulla se non ricevessimo da Lui la sua semplicità salvatrice[38], nell'essere della quale - in qualunque senso noi applichiamo a Lui il termine «essere»[39] - tutte le altre cose trovano la loro salvezza, come le cose terrestri nella luce del sole.

Dio, conoscenza libera da ogni oggetto

Conosce allora Dio la totalità? E chi conosce come Lui? E come mai, conoscendo, non è molteplice?

Perché, ho detto, Egli possiede una conoscenza al di fuori della conoscenza e dell'ignoranza a cui segue la conoscenza.

Ma allora come mai, conoscendo, non conosce? E come mai, conoscendo, non è nell'ignoranza?

Perché Egli non conosce essendo stato nell'ignoranza, ma trascendendo ogni tipo di conoscenza.

Infatti non succede che Egli, essendo stato dapprima ignorante, diviene poi sapiente, ma ...

[La traduzione del testo greco in questo punto è difficile

ἀγνο .... η ...... γιγν .... ἑτερότητι. Αὕτη ἐστὶν ἡ γνῶσις ἡ [θεο]ῦ οὐχ ἑτερότητα ἐμφαίνουσα καὶ δύαδα, ἐπίνοιάν ⟨τε⟩ ⟨γ⟩νώσεως καὶ γιγνωσκομένου [ἀλλ᾽ ὡς ἂ]ν ἀχώριστον ὂν ἑαυτ⟨οῦ⟩, κἂ[ν μὴ ἀγνοῶ]ν οὐ γιγνώσκει· οὐ μὴν οὐδ[ὲ ἀγνοεῖ]εἰ μὴ γιγνώσκει .... ἀληθὴς τρόπον τινὰ [καὶ τὴ]ν ἀ[γνοί]αν λαμβάνῃ ἐπ᾽ αὐτοῦ μὴ τὴν κατ᾽ ἐν[αντί]ωσιν καὶ στέρησ[ιν .....] ν ὅθεν εἰ μὴ ἀγ[νο]εῖ γιγνώσκει καὶ [διὰ] τοῦτο γνώσεως καὶ ἀγνοίας εὑρίσκεται [κρεί]ττων καὶ πάντα γιγνώσκ ...... ν ..] ὥσ]περ τὰ ἄλλα τὰ γνωρίζοντα . υ ..... υπαθυ γιγνώσκει αλ ...... η. γνῶσις ἐστὶν οὐχ ὡς γιγνώσκοντος τὰ γνωστά, ἀλλ᾽ αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ὖσα. Ὡς γὰρ ἔστι φῶς φωτιζόμενον, οἷον τὸ τοῦ ἀέρος

VI. φῶς τὸ ἀφ᾽ ἡλίου, καὶ ἔστι φῶς ἀ̣φώτισ- Fol. 64r. -τον τὸ μὴ ἐσκοτισμένον ὑπάρχον φῶς, ἀλλ᾽ αὐτὸ τοῦτο μόνον φῶς ὂν οἷον τὸ τοῦ ἡλίου τὸ ἐν αὐτῷ, οὕτως ἔστι καὶ γνῶσις γιγνώσκοντος καὶ ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν ἐλθόντος τοῦ γιγνωσκομένου καὶ πάλιν ἄλλη γνῶσις ἀπόλυτος οὐ [γιγν]ώ[σκοντ]ος οὖσα καὶ γιγνωσκομένου, ἀλλὰ τὸ ἓν τοῦτο γνῶσις οὖσα πρὸ παντὸς γιγ⟨ν⟩ωσκομένου καὶ ἀγνοουμένου ⟨καὶ⟩ εἰς γνῶσιν ἐρχομένου. Ἀλλ᾽ αἰσθάνομαι ἐμαυτοῦ ἐξολισθάνοντος τῆς ἐκείνου ἐν ἁπ[λό]τ[η]τι γνώσεως καὶ ἀσχέτου πρός τε γνωστὰ * * * καὶ ἀ[σα]φῆ φθεγγομένου διὰ τὴν τῆς ἑρμηνείας ἐν τούτοις ἀσθένειαν. Διὸ ἀποστῆναι ἄμεινον ἢ μερίζεσθαι πε-

a causa delle lacune dell'originale palinsesto]

Questa è la conoscenza propria a Dio: non è affetta[40] da alcuna alterità, né diade, né distinzione[41] concettuale tra conoscenza e oggetto conosciuto; ma Lui, essendo inseparabile[42] da sé, se non ignora non conosce... infatti né ignora né conosce[43].

E' opportuno ammettere in qualche modo in Lui l'ignoranza, ma non secondo la contrarietà e la privazione[44] ... secondo quella, non conosce se non ignora; di conseguenza si rivela superiore all'opposizione tra conoscenza e ignoranza e quindi conosce tutto ... ma non come gli altri soggetti conoscenti...

[Termina a questo punto la parte lacunosa del testo]

Questa è dunque la conoscenza di Dio, non quella di un soggetto che conosce gli oggetti comuni, ma una conoscenza che coincide con sé stessa[45].

Come infatti esiste una luce illuminata, come la luce dell'aria che viene dal sole, ed esiste una luce non illuminata, poiché non è una luce che si oscura[46] ma è luce e basta, come quella del sole in sé, così anche c'è una conoscenza come quella del soggetto conoscente, che passa dall'ignoranza alla conoscenza di un oggetto conosciuto, e c'è un'altra conoscenza, assoluta, che non è propriamente conoscenza di un soggetto conoscente né conoscenza di un oggetto conosciuto: ma questa conoscenza è l'Uno al di là di ogni oggetto conosciuto o ignorato e al di là di ogni soggetto che giunge a conoscenza.

Dio è assolutamente separato da ogni oggetto

Ma sento che mi sfugge[47] la conoscenza a Lui propria, conoscenza che permane nella semplicità e nella mancanza di relazioni con gli oggetti conosciuti o ignorati, cosicché parlo attraverso formule oscure[48] perché sono incapace di esprimere queste cose.

Perciò sarebbe meglio rinunciarci, piuttosto che dividere

ρὶ τὸ ἀ[με]ρές. Ἐκεῖνο μέν[τοι εἰδέναι] χρή, ὡς οὐδὲν πρὸς αὐτὸν τὰ δι' αὐτὸν ὑποστάν- τα διὰ τὸ ἀσύμβλητον ⟨τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως⟩ μ⟨εθ' ἧς⟩ οὐδὲ τὰ ⟨μετ'⟩ αὐτὸν γεγο- νότα οὐδὲ ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν ⟨τ⟩αὐτῷ ἐστιν ὅλως· διὸ οὐδὲ οἷόν τέ ἐστιν τὸν εἰς ἔννοι- αν αὐτοῦ [ἰ]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρί- ων αὐτ[οῦ] ἀντειλῆφθαι τῆς ἐννοίας αὐ- τοῦ· εἰ δέ, ἀποστάντα δεῖ πάντων καὶ ἑαυτοῦ πε[λάζειν] αὐτῷ, μηδὲν νοοῦντα ἄρα ⟨ἢ⟩ ὅ- σον ἐξῃρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων, οὕτως δὲ ἐξῃρημένον οὐχ ὡς εἴ τις ⟨εἰ⟩ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελών τι ἀποθεῖτο ἄλλο τι. Οὐδ[έ τι κο]ινὸν ἔχει πρὸς τὰ γιγνόμε- να, ἀλλ' ἔστιν τὸ μηδὲν ταῦτα πρὸς αὐτὸν πεπληρωκότος αὐτοῦ ⟨αὐτὸν⟩ τῆς αὐτοῦ ἑνάδος † ἰδίως καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε ὑπὲρ τὸ πᾶν ὡς καὶ τοῦ παντὸς ὄντος ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι...

l'indivisibile[49]. In ogni caso è necessario sapere che le cose che hanno origine da Lui nulla sono al suo confronto, a causa del carattere incommensurabile della sua ipostasi[50], con cui non coesistono né le cose che sono state da Lui[51] generate né quelle che sono in Lui[52]. Ne consegue che è impossibile raggiungere la sua conoscenza[53] rimanendo attaccati alle cose che sono a Lui estranee; per riuscirci, è necessario, dopo aver abbandonato ogni cosa e persino se stessi, accostarsi a Lui senza pensare ad alcunché, poiché Lui è separato da tutte le altre cose; ed è separato non come una parte può essere separata dal tutto, mantenendo in esso l'impassibilità e lasciando da un lato una parte.

Ed Egli non ha nulla in comune con ciò che è generato, al contrario anzi, ciò che è generato non è nulla in confronto a Lui, giacché Lui è pieno in sé[54] della sua stessa Unità[55] ed è al-di-sopra di tutto[56]; per cui[57] tutto ciò che è non è nulla in Lui ... .

VII. τοῦτον τὸν τρόπον· Ἆρ' οὖν οὐδ' ἐν χρό-
Fol. 67v. νῳ τὸ παράπαν δύναιτ' ἂν εἶναι τὸ ἕν, εἰ τοιοῦτον εἴη ⟨ἢ⟩ οὐχ ἀνάγκη, ἐάν τι ᾖ ἐν χρόνῳ, ἀεὶ ⟨αὐ⟩τὸ αὑτοῦ πρεσβύτερον γίγνεσθαι; Ἀνάγκη. Οὐκοῦν τό γε πρεσβύτερον ἀεὶ νεωτέρου πρεσβύτερον; Τί μήν; Τὸ πρεσβύτερον ἄρα ἑαυτοῦ γενόμενον καὶ νεώτερον ἅμα ἑαυτοῦ γίγνεται, εἴπερ μέλλει ἔχειν ὅτου πρεσβύτερόν τι γίγνεται. Πῶς λέγεις; Ὧδε· διάφορον ἕτερον ἑτέρου οὐδὲν δεῖ γίγνεσθαι ἤδη ὄντος διαφόρου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὄντος ἤδη εἶναι, τοῦ δὲ γεγονότος γεγονέναι, τοῦ δὲ μέλλοντος μέλλειν· τοῦ δὲ γιγνομένου οὔ⟨τε⟩ γεγονέναι οὔτε μέλλειν οὔτε εἶναί πω τὸ διάφορον, ἀλλὰ γίγνεσθαι καὶ ἄλλως οὐκ εἶναι. Ἀνάγκη γάρ. Ἀλλὰ μὴν τό γε πρεσβύτερον διαφορότη[το]ς νεωτέρου ἐστὶν καὶ οὐδενὸς ἄλλου. Ἔστι γάρ. Τὸ ἄρα πρεσβύτερον αὑτοῦ γιγνόμενον ἀνάγκη καὶ νεώτερον ἅμα ἑαυτοῦ γίγνεσθαι. Ἔοικεν. Ἀλλὰ μὴν καὶ μήτε πλείω ἑαυτοῦ χρόνον γίγνεσθαι μήτε ἐλάττω, ἀλλὰ τὸν ἴσον χρόνον καὶ γίγνεσθαι ἑαυτῷ καὶ εἶναι καὶ γεγονέναι καὶ μέλλειν ἔσεσθαι. Ἀνάγκη γὰρ οὖν καὶ ταῦτα.

3. Il tempo e l'Uno
(*Parm.*, 141 *a* 5)

In questo modo:

«Ma allora l'Uno non potrebbe essere assolutamente nel tempo, se così è? E non è necessario che, se qualcosa è nel tempo, divenga sempre più vecchia di prima?

- È necessario.

- Ma non è vero che il più vecchio è sempre più vecchio del più giovane?

- Come dunque?

- Divenuto più vecchio di sé, diviene contemporaneamente più giovane di sé, se in qualche misura diviene più vecchio!

- Cosa rispondi?

- Questo: una cosa non può divenire differente da un'altra che è già differente, ma non può che essere differente da ciò che è già differente; può essere divenuta differente da ciò che è divenuto differente, e divenire in futuro differente da ciò che sarà differente; cosicché è impossibile che da ciò che diviene differente sia divenuto o divenga in futuro o sia adesso differente: ma, semplicemente, esso sta divenendo; non c'é altra possibilità.

- Questo è necessario.

- Ma essere più vecchio è diverso da esser più giovane e niente altro.

- È così.

- Ciò che diviene più vecchio di sé deve diventare allo stesso tempo più giovane di sé.

- Sembra.

- D'altro canto non deve diventare né più né meno di sé, ma è egli stesso che diviene, è, è divenuto, e diventerà.

- Anche questo è necessario.

'Ανάγκη ἄρα ἐστὶν ὡς ἔοικεν ὅσα γε ἐν χρόνῳ ἐστὶν καὶ μετέχει τοῦ τοιούτου, ἕκαστον αὐτῶν τὴν αὐτήν τε αὐτὸ αὐτῷ ἡλικίαν ἔχειν καὶ πρεσβύτερόν τε αὑτοῦ ἅμα καὶ νεώτερον γίγνεσθαι. Κινδυνεύει. 'Αλλὰ μὴν τῷ γε ἑνὶ τῶν τοιούτων πραγμάτων οὐδὲν μετῆν. Οὐ γὰρ μετῆν. Οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν οὐδέ ἐστιν ἔν τινι χρόνῳ. Οὔκουν

VIII. δή, ὥς γε ὁ λόγος ἐρεῖ.' 'Ακολουθίαν λαμ-
Fol. 67r. βάνει πρῶτον τοιαύτην· 'εἰ μήτε πρεσβύτερον μήτε νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν τὸ ἓν ἔχον εἴη, οὐδ' ἂν ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναιτ' ἂν εἶναι τὸ τοιοῦτον', ἵν' ἔχοι ἂν τὴν ἀναφορὰν εἰς τό· 'εἰ μήτε πρεσβύτερον ἢ νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχον ⟨τὸ⟩ ἕν·' οἷς ἀκολουθεῖ τὸ μηδ' ἂν ἐ[ν χ]ρ[ό]ν[ῳ] τὸ παράπαν αὐτὸ δύνασθαι εἶναι, καὶ ἀντιστρέφει· 'ἢ οὐχ ἀνάγκη, ἐάν τι ᾖ ἐν χρόνῳ, ἀεὶ αὐτὸ αὑτοῦ πρεσβύτερον γίγνεσθαι.' Λαβὼν δὲ [το]ῦ[το ἐπάγει], ὅτι τὸ πρεσβύτερον ἀεὶ νεωτέρου πρεσβύτερόν ἐστιν. 'Αλλὰ πρεσβύτερον λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ πρεσβυτέρου καὶ ἀντὶ τοῦ γέροντος· λέγεται γὰρ καὶ ὁ γέρων πρεσβύτερος ἀπολύτως. Ὅταν δὲ πρεσβύτερον λέγωμεν (αὐτ⟨ῷ⟩ προσσημαίνον[τες τὸ] ὡς πρὸς νεώτερον λεγόμενον ὥσπερ πλουσιώτερον) ὡς προγενέστερον, ἅμα τῇ νοήσει αὐτοῦ οὖν ὑποβάλλετα[ι καὶ ἡ] τοῦ νεωτέρου ἡλικία. Πῶς οὖν τὸ πρεσβύτερον αὑτοῦ γιγνόμενον καὶ ⟨νεώ⟩τερον ἑαυτοῦ γίγνεται; πρεσβύτερον μὲν λέγετα[ι ἑ]αυτοῦ γίγνεσθαι τῷ τοῦ βίου αὐτοῦ τὸν χρόνον πλείονα γίγνεσθαι· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ νεώτερον ἑαυτοῦ γίνεσθαι πᾶσα [ἀδ]υ[ναμία]· οὐ γὰρ δὴ ἔλαττον χρόνῳ γίγνεται μὴ ὂν πρότερον, ἵνα

-È necessario, come sembra, che ogni oggetto, finché è nel tempo e partecipa di esso, abbia la stessa età di sé medesimo e contemporaneamente divenga più vecchio e più giovane di sé medesimo.

- Potrebbe essere.

- Ma l'Uno giammai ha a che fare con cose del genere.

- Giammai!

- Egli non partecipa del tempo né è in alcun tempo.

- No di certo, come dimostrerà il ragionamento».

Egli parte da questa necessità[58]:

«Se l'Uno non è né più vecchio né più giovane di sé stesso, un tal Uno non potrà assolutamente essere nel tempo».

Affinché si rapporti a questo antecedente:

«Se l'Uno non è né più vecchio, né più giovane, né della stessa età di sé».

Da qui consegue necessariamente che Egli non può in alcun modo essere nel tempo e quindi capovolge il problema: «non è necessario che, se qualcosa è nel tempo, essa divenga sempre più vecchia di sé?».

Con questa premessa, che cioé il più vecchio è sempre più vecchio di un più giovane.

Ma «più vecchio» significa in questo modo «più vecchio in sé», al posto di «anziano»; infatti l'anziano è denominato assolutamente «vecchio».

Ma quando diciamo «più vecchio» (significando così il rapporto ad un «più giovane», come se dicessimo «più ricco»), nel senso di uno che ha più anni, con questo termine è al contempo sottintesa l'età del più giovane.

Come mai allora chi diviene più vecchio di sé, allo stesso tempo diviene più giovane di sé?

Diventare più vecchio significa che il tempo della vita che è trascorso è più lungo; ma che ciò che diventa più vecchio divenga allo stesso tempo più giovane di sé medesimo è del tutto impossibile.

Del resto non diviene più piccolo a causa del tempo, come se il passato non esistesse, per diventare più giovane; e neanche, per diventare più giovane, questo può avvenire a causa della

νεώτερον γένηται· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὴν σωματικὴν οὐσίαν σύστασιν ἐπὶ τὸ ν[εώτερον λαμβάνει, ἵνα] ν[εώ]τερον γίγνηται. Πρὸς δὴ ταῦτα ἄλλοι μὲν ἀπήντων ὅτι σοφιστικὸς ὁ λόγος καὶ γυμναστικός· νεώτερος γὰρ ἐκ πρεσβυτέρου οὐ γίγνεται, ἀλλ' οἷον ἀπογίγνεται· ὥστε ὅταν ῥηθῇ ὅτι...

sostanza corporea, la quale coincide con il più giovane.

A tutto questo alcuni rispondono che si tratta di un raagionamento sofistico fatto a modo di esercizio; non si diventa infatti più giovane diventando più vecchio, bensì finisce l'essere; quindi bisogna dire che...

IX. μὴ οὔσας τίκτει ἐν ἑαυτῷ. Οἱ δὲ ἁρπάσαι Fol. 92r. ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δύναμίν τε αὐτῷ διδόασι καὶ νοῦν ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ συνηνῶσθαι καὶ ἄλλον πάλιν ⟨ν⟩οῦν καὶ τῆς τρίαδος αὐτὸν οὐκ ἐξελόντες ἀναιρεῖν ἀριθμὸν ἀξιοῦσιν, ὡς καὶ τὸ ἓν λέγειν αὐτὸν εἶναι παντελῶς παραιτεῖσθαι. Ταῦτα δέ πως μὲν λέγεται ὀρθῶς τε καὶ ἀληθῶς, εἴ γε θεοὶ ὥς φασιν οἱ παραδεδωκότες ταῦτα ἐξήγγειλαν, φθάνει δὲ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν κα[ὶ] ἔ[οι]κεν ὡς εἴ τις τοῖς ἐκ γενετῆς τυφλοῖς περὶ χρωμάτων διαφορᾶς ἐλάλει λογικὰς ὑπονοίας εἰσάγων αὐτῶν τῶν παντὸς λόγου εἰς παράστασιν ὑπερτέρων, ὡς ἔχειν μὲν λόγους ἀληθινοὺς τοὺς ἀκούσαντας περὶ χρωμάτων, ἀγνοεῖν δὲ τί ποτέ ἐστιν τὸ χρῶμα τῷ μὴ ἔχειν ἐκεῖνο ᾧ πέφυκε καταληπτὸν εἶναι τὸ χρῶμα. Λείπει οὖν ἡμᾶς δύναμις εἰς ἐπιβολὴν τοῦ θεοῦ, κἂν οἱ ὁπωσοῦν αὐτὸν ἐνεικονιζόμενοι ἑρμηνεύωσιν ἡμῖν λόγῳ ὡς δυνατὸν ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, ἐκείνου ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νόησιν ἐν τῇ αὐτοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγνωσίᾳ

4. Dio è inconoscibile

Diverse opinioni sull'essenza di Dio

... le genera in sé, dato che non esistono. D'altra parte, quelli che sostengono che Lui stesso è separato[59] da tutte le cose che vengono da Lui e che tuttavia concedono che la sua Potenza e il suo Intelletto sono co-unificati[60] nella sua semplicità[61], accanto anche ad un altro Intelletto[62], e che non lo separano dunque dalla Triade[63], credono che Egli non sia un numero[64] e quindi rifiutano assolutamente di ammettere che Egli è l'Uno.

Noi non possiamo giudicare

In qualche modo, queste cose sono dette con esattezza e verità, se è vero che sono state rivelate dagli Déi[65], come dicono quelli che tramandano queste tradizioni; ma esse superano ogni comprensione umana[66], ed è come se qualcuno spiegasse ai ciechi di nascita[67] le differenze tra i colori, introducendo dei simboli logici per quelle cose che sfuggono[68] a qualsiasi definizione[69] che potrebbe descriverle: di conseguenza, quelli che ne comprendessero il significato, avrebbero delle definizioni veritiere a proposito dei colori, ma ignorerebbero del tutto che cosa sia in realtà, non possedendo la naturale percezione del colore.

Analogamente, noi siamo privi dell'intuizione diretta di Dio, e quando alcuni lo rappresentano in qualche modo, ci rivelano qualcosa di Lui tramite un discorso, per quel che ci è possibile capire, nella nostra ignoranza[70], di Lui che è al-di-sopra di ogni discorso e di ogni concetto.

καταμένοντος. Εἰ δὴ ταῦθ' οὕτως ἔχει, ἀμείνους οἱ τὸ τί οὐκ ἔστι πρεσβεύσαντες ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ τῶν τί ἔστι, κἂν λέγηται ἀληθῶς, μὴ οἵων τε ὄντων ἀκούειν ὡς λέγεται· ἐπεὶ κἂν ἀκούωμέν τι περὶ αὐτοῦ τῶν ὥς φασι προσόντων καὶ διὰ παραδειγμάτων ὧν ἐντεῦθεν λαμβάνουσιν εἴς τιν' ἔννοιαν αὐτοῦ μεταλαβόντες καὶ ἄλλως ἐκδεξάμενοι ἀνίωμεν, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οὗτοι πάλιν ἀναστρέψαντες ἀ-

X. ξιοῦσιν μὴ προσέχειν τοῖς εἰρημένοις
Fol. 92 v. ἐξ εὐθείας, ἀφίστασθαι δὲ καὶ τούτων καὶ τῆς κατὰ τὴν τούτων νόησιν συνέσεως τοῦ θεοῦ· ὥστε τελευτᾷ καὶ τούτων ἡ διδασκαλία τῶν ⟨γν⟩ωστῶν προσεῖναι παραδιδομένων. Ἔχοι δ' ἂν οἶμαι περιττόν τι εἰς τὴν κάθαρσιν τῆς ἐννοίας ἡ μετὰ τὴν ἀκρόασιν τῶν ὡς προσόντων αὐτῷ ἀπόστασις καὶ τούτων τῷ ἐκ τῶν μεγίστων τὴν ἀπόστασιν γίγνεσθαι καὶ τῶν προσεχῶς ἂν μετ' αὐτὸν νοηθέντων. Οἱ μὲν οὖν ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ ἀπογιγνώσκουσιν ἐκ λόγου γενέσθαι ἄν τινος κατάληψιν πραγμάτων, τὸν ἐπὶ πᾶσι δὲ θεὸν ἀμήχανον εἶναι καταλαβεῖν οὐχ ὅτι ἐκ λόγου ἀλλ' οὐδὲ διὰ νοήσεως· καὶ γὰρ ἄλλως, φησίν, τῆς ψυχῆς οὐ τὸ ποῖόν ἐστι ζητούσης γνῶναι, ἀλλὰ τὸ τί ἐστι, καὶ τῆς φύσεως τῆς οὔσης τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γνῶσιν κτήσασθαι, πᾶσαι αἱ γνωστικαὶ δυνάμεις ⟨αἱ⟩ τοῦ ποῖόν τί ἐστιν ἀναγγελτικαὶ οὐχ ὃ ζητοῦμεν κατ' ἔφεσιν, ἀλλ' ὃ μὴ ζητοῦμεν ἀναγγέλλουσιν· οὐκ ἔστιν δὲ τοιόν-

Superiorità della teologia negativa

Se è così, coloro che nella conoscenza di Dio dicono piuttosto quello che Egli non è, sono migliori di coloro che dicono quello che Egli è, anche se quello che dicono è vero[71], poiché non sono nella condizione di capire quello che dicono; infatti, se di Lui qualcosa riusciamo a comprendere, magari uno dei cosiddetti suoi predicati caratteristici, anche se attraverso metafore e allegorie[72], e attraverso esempi improntati alle cose di quaggiù, per ottenere una certa nozione di Lui, costoro allora, ritornando indietro sui loro discorsi, affermano che non è possibile prendere per buono ciò che è detto senza enigmi, ma che bisogna rinunciare a queste formule e alla stessa possibilità di comprendere Dio; si conclude anche l'insegnamento dei predicati che prima si diceva che appartenevano a Lui, conformemente alla tradizione.

Infatti questo sarebbe un mezzo eccellente per purificare il nostro pensiero di Dio: cioè che si rinunci, dopo aver appreso questo insegnamento, a ciò che consideriamo come i predicati che lo caratterizzano e che questa rinuncia avvenga a partire proprio dai più elevati tra essi e a partire dalle realtà che sono pensate immediatamente dopo di Lui[73].

Noi non possiamo conoscere Dio né con la ragione né con l'intelletto

Gli Stoici non ammettono che la conoscenza delle cose provenga da un ragionamento[74]: ma Dio, che è al-di-sopra di tutto, non si può comprendere né con la ragione né con la pura intellezione; infatti, dice [Platone][75], l'anima inutilmente si sforza di conoscere la «quiddità» anziché la «qualità determinata», e cerca di possedere la conoscenza della natura, cioé del suo essere e della sua essenza; tutte le potenze conoscitive[76] infatti ci rivelano solo le qualità, dunque ci dicono ciò che non cerchiamo e non ciò che ansiosamente cerchiamo.

δε ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἔστιν ἐξήλλακται αὐτοῦ τὸ προούσιον· οὐκ ἔχει δὲ κριτήριον εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, ἀλλὰ αὔταρκες αὐτῇ τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνισμα παραιτούμενον πᾶν εἶδος ὃ τῷ γνωρίζοντι ξύν⟨ε⟩ισιν. Οὔτε οὖν αὐτὸν δύναται γνῶναι οὔτε τὸν τρόπον τῆς τῶν δευτέρων ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτὸν ἢ ὑπ᾽ αὐτοῦ παρόδου. Ἀλλὰ πειρῶνται μὲν ἐξηγεῖσθαι καὶ τοῦτον, ὅσοι τὰ κατ᾽ αὐτὸν μηνύειν ὡς ἔστιν ἐτόλμησαν, πειρῶνται δὲ ἐχόμενοι τῶν περὶ αὐτὸν...

Ora, non solo Dio non possiede alcuna qualità[77], ma anche, poiché è anteriore all'essenza, è estraneo ad ogni «essere» e ad ogni «è»; l'anima non possiede alcun criterio che si possa applicare alla conoscenza di Dio e si deve accontentare di questa sua immagine[78], che è non-conoscenza di Dio e che è al di fuori di qualsiasi forma di un soggetto conoscente.

Quindi non si può conoscere né Dio né il modo in cui le seconde realtà procedono da Lui, per Lui o grazie a Lui. Ma essi si sforzano di spiegare questo modo, tutti quelli che hanno osato rivelare qualcosa di ciò che a Lui si rapporta, e si sforzano attaccandosi alle cose che procedono da Lui ...

XI. ... ἐπὶ τοῦ δευτέρου καίπερ μεταβὰς ἐπὶ Fol. 93 r. τὸ ὂν καὶ οὐ μετέχον τῆς οὐσίας ἄλλον ποιεῖται τὸν λόγον ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσίας. ⟨Εἰ⟩ μὲν οὖν τὸ ⟨ὂ⟩ν ὑποθεὶς μετέχειν αὐτὸ οὐσίας ἔλεγεν, ἄτοπος ἂν ἦν ὁ λόγος· ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν ὑποβαλὼν μετέχειν αὐτὸ οὐσίας φησίν, δεῖ γιγνώσκειν ὡς, ἐπειδὴ οὐδὲ τὸ ἕν ἐστιν τὸ ἀκραιφνές, συνηλλοίωται δὲ αὐτῷ ἡ τοῦ εἶναι ἰδιότης, διὰ τοῦτο μετέχειν οὐσίας φησίν· ὡς εἴ τις ἐν τῷ ἐξηγητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ λαβὼν τὸ ζῷον μετέχειν αὐτὸ ἔφασκε λογικοῦ καίτοι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἑνὸς ὄντος ζῴου λογικοῦ καὶ τοῦ τε ζῴου συνηλλοιωμένου ⟨τῷ λογικῷ⟩ καὶ τοῦ λογικοῦ τῷ ζῴῳ. Οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τού⟨του⟩ τό τε ἓν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοίωται ἥ τε οὐσία τῷ ἑνί, καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἑνὸς καὶ ὄντος, ἢ ὑποκείμενον μὲν τὸ ἕν, ὡς συμβεβηκὸς δὲ τὸ εἶναι, ἀλλά τις ἰδιότης ὑποστάσεως ἐνεικονιζομένη μὲν τὴν ἁπλότητα τοῦ ἑνός, οὐχ ἱσταμένη δὲ ἐπὶ τῆς ἀκραιφνότητος αὐτοῦ, ἀλλ' εἰς τὸ εἶναι συμπεριάγουσα αὐτό. Ἐπεὶ γὰρ οὐ τὸ πρῶτον ἦν ἕν, τὸ δεύτερον οὐ δι' ἄλλο ἀλλὰ διὰ τὸ πρῶτον, οὔτε μὴν τὸ αὐ-

5. L'Essere e l'Ente
(*Parm.*, 142 *b*)

... sebbene sia passato al piano dell'ente, e dell'ente che non partecipa della sostanza[79], [Platone] affronta un altro ragionamento[80] a proposito del Secondo Uno, come se partecipasse della sostanza[81].

Prima spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che l'Uno è una unità con la sostanza

In effetti, se, avendo posto l'ente, avesse detto che questo partecipa della sostanza, il ragionamento sarebbe assurdo; ma poiché, avendo posto come soggetto l'Uno, afferma che esso partecipa della sostanza, bisogna riconoscere che, non trattandosi più dell'Uno nella sua purezza ma dell'Uno che, unendosi alla proprietà dell'Essere[82], diventa altro[83], è questo il motivo per cui [Platone] dice che l'Uno partecipa della sostanza; come se qualcuno, nella definizione[84] dell'uomo[85], avendo preso «animale» dicesse che esso partecipa di «razionale», mentre l'uomo è «animale razionale» in unità, poiché «animale» diviene «razionale» e «razionale» diviene «animale».

In questo stesso modo, l'Uno diviene sostanza[86] e la sostanza diviene Uno, ma non si tratta di una giustapposizione dell'Uno e dell'Ente, perché[87] in questo modo l'Uno sarebbe soggetto e l'Essere sarebbe un accidente: si tratta invece di una certa individualità ipostatica che imita[88] certamente l'assoluta semplicità dell'Uno che, senza dispersione della sua purezza, si converte verso l'Essere.

Poiché il Secondo Uno non è il Primo, e non sussiste grazie ad un altro ma proprio attraverso il Primo, è chiaro che il

τὸ τῷ πρώτῳ, ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἦν ἕτερον οὐδ' ἀπ' ἐκείνου, οὔτ' ἐκβεβηκὸς ἀπ' ἐκείνου καὶ ἀπ' ἄλλου τῆς παρόδου τὴν αἰτίαν ἔχον. 'Αλλ' ὅτι μὲν ἀπ' ἐκείνου, ἓν δήπου καὶ αὐτό· ὅτι δὲ οὐκ ἐκεῖνο, ἓν ὂν τὸ ὅλον τοῦτο ἐκείνου ἓν μένοντος· πῶς γὰρ ἂν ἓν μεταβάλλοι ἕν, εἰ μὴ τὸ μὲν ἦν ἀκραιφνὲς ⟨ἕ⟩ν, τὸ δὲ οὐκ ἀκραιφνές. Διὸ ὁ⟨μοῦ⟩ ἐκεῖνο καὶ οὐκ ἐκεῖνο, ὅτι τὸ μετά τι καὶ τὸ ἀπό του ἐκεῖνό τε τρόπον τινά ἐστιν, ἀφ' οὗ καὶ μεθ' ὅ

XII. ἐστιν καὶ ἄλλο τι, ὃ οὐ μόνον οὐκ ἔστιν ἐκεῖ-
Fol. 93v. νο ἀφ' οὗ αὐτό ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις συμβεβηκόσι θεωρούμενον. Αὐτίκα ἐκεῖνο ἓν μόνον, τοῦτο δὲ ἓν πάντα· κἀκεῖνο μὲν ἓν ἀνούσιον, τοῦτο δὲ ἓν ἐνούσιον· τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιῶσθαι μετέχειν οὐσίας εἴρηκε Πλάτων, οὐ τὸ ὂν ὑποθεὶς καὶ τὸ ὄν γε μετέχειν οὐσίας εἰπών, ἀλλὰ τὸ ἓν ὑποθείς, οὐσιωμένον δὲ ἕν, μετέχειν οὐσίας ἔφη. Μήποτε δὲ ⟨ὅτι⟩ ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον, διὰ τοῦτο μεθέξει τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον λέγεται ⟨ἓν⟩ εἶναι τοῦ ὅλου τοῦ ἓν εἶναι ἐκ μετοχῆς γεγονότος τοῦ ἑνός· καὶ ἐπεὶ μὴ γέγονεν πρῶτον, εἶτα μετέσχε τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεγονὸς ὑφειμένον, οὐκ ἐρρήθη μετασχὸν ἑνός, ἀλλὰ ἓν μετασχὸν τοῦ ὄντος, οὐχ ὅτι τὸ πρῶτον ἦν ὄν, ἀλλ' ὅτι ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἑτερότης περιήγαγεν αὐτὸ εἰς τὸ ἓν εἶναι

Secondo non è identico al Primo; ed è anche chiaro che, dato che altrimenti né sarebbe un Secondo né verrebbe dal Primo Uno[89], non è separato da Lui, venendo da Lui[90] e non avendo in altro la causa della processione.

Ma proprio perché viene da Lui, è Lui stesso un Uno; e proprio perché non coincide con Lui, esso costituisce un Uno-Ente, permanendo il primo solamente Uno; come infatti potrebbe l'Uno diventare Uno, se il Primo non fosse assolutamente puro, e il Secondo non più puro. Così si spiega anche perché il Secondo Uno è e non è allo stesso tempo il Primo Uno, poiché ciò che è dopo qualcosa e che viene da questa cosa, in qualche modo coincide con essa, da cui e attraverso cui viene, e, allo stesso tempo, è qualcos'altro che, non solo non coincide con ciò da cui proviene, ma anche è conosciuto[91] con predicati[92] opposti.

Per esempio, il Primo è un Uno-Solo, il secondo Uno-Tutto[93]; quello un Uno senza sostanza, questo un Uno-sostanziale[94]; questo essere sostanziale, questa «sostanzializzazione» intendeva esprimere Platone parlando di «partecipare della sostanza»: ma non avendo posto l'Ente come soggetto e avendo detto che esso partecipa della sostanza, ma avendo posto l'Uno, un Uno sostanzializzato[95] e ha detto che questo Uno partecipa della sostanza.

Seconda spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che il Secondo Uno partecipa dell'Essere che coincide con il Primo Uno

Ma si potrebbe anche dire che, poiché il Secondo viene dal Primo, per questo motivo il Secondo è detto Uno-Essere, per partecipazione al Primo, il Tutto: Uno-Essere generato per partecipazione all'Uno; e poiché il Secondo non è stato generato in un primo momento per partecipare poi all'Uno, ma è stato generato a partire dall'Uno, perdendo potenza[96], abbiamo detto non che l'Ente partecipa dell'Uno, ma che l'Uno partecipa dell'Ente; e non perché prima c'era l'Ente, ma perché l'alterità lo ha convertito[97] dall'Uno verso questo tutto, l'Uno-Essere. Per

τὸ ὅλον τοῦτο· ἐξ αὐτοῦ γάρ πως τοῦ δευτέρως γεγονέναι ἓν προσείληφε τὸ εἶναι ἕν. Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὂν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὗ μετασχὸν τὸ ⟨ἓ⟩ν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὥστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὗ μετασχὸν ἄλλο τι ἓν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι· ὡς εἰ νοήσειας λευκὸν εἶναι…

il fatto quindi di esser stato generato in un secondo momento, l'Uno è diventato l'Essere-Uno.

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo[98], cioé che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente[99], non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno[100] possiede un Essere derivato[101], e questo è il «partecipare dell'ente»[102].

Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è[103] al di là; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente; dunque il Secondo Uno è stato generato partecipando di questo Essere, e ad esso è abbinato l'essere [secondo] derivante dall'Essere [primo]; come se tu pensassi «essere bianco»[104]...

XIII. μή δυνά-]

Fol. 90v. μενον εἰς ἑαυτὸν εἰσελθεῖν. Τίνι γὰρ βλέπει ἑαυτὸν τὸν εἰσελθεῖν μὴ δυνάμενον εἰ μὴ τῷ ἑνί; καὶ τίνι ἑαυτόν, εἰς ὃν εἰσέρχεσθαι ἀδυνατεῖ; τίς ἐστιν οὗτος ὁ ἀμφοτέρων ἐφαπτόμενος κατὰ τὸ αὐτὸ ἐν τῷ μεμερισμένῳ; τίς ὁ λέγων ἕτερον εἶναι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; ὁ βλέπων πότε ἑνοῦται τὸ νοοῦν τῷ νοουμένῳ καὶ τί πότε οὐ δύναται; δῆλον οὖν ὅτι αὕτη ἡ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας ἡ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις καὶ χρωμένη αὐταῖς πάσαις ὡς ὀργάνοις, ἡ πάντων ἐφαπτομένη καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὖσα. Ἑκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρός τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν· ἐν οὐδενὶ γὰρ κρατεῖται, ἀλλ' οὐδὲ μορφοῦται ὑπό τινος, ὄντως οὖσα ἀπαθὴς καὶ ὄντως ἀχώριστος ἑαυτῆς οὐ νόησις οὖσα, οὐ νοητόν, οὐχ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτία ⟨ἀ⟩σύζυγος. Ὥσπερ μὲν τοίνυν ὅρασις μὲν τοῦ ἀκουστοῦ οὐχ ἐφάπτεται ⟨οὐδ' ἀκοὴ τοῦ ὁρατοῦ⟩ οὐδ' ἀμφότεραι τοῦ γευστοῦ οὐδὲ οἶδεν ἑκάστη ὅτι ἑτέρα ἐστὶν τῆς ἑτέρας οὐδ' ὅτι ἀκουστὸν ἕτερον τοῦ ὁρατοῦ, ἀλ-

6. I due stati dell'Intelligenza
(*Parm.*, 143 *a*)

L'Intelligenza che non può rientrare in sé

... non potendo rientrare in sé[105]. A chi infatti si rivolge questa Intelligenza che non può rientrare in sé, se non all'Uno? E a chi si rivolge, dato che essa stesso è ciò in cui non può rientrare? Qual'è questa Intelligenza che è in contatto[106] con entrambi, secondo un modo di identità nel loro stato di divisione[107]? Qual'è questa Intelligenza che afferma[108] che una cosa è il pensiero ed un'altra il pensato? E che vede sia quando il pensiero si unisce al pensato sia quando non può farlo?

È chiaro che questo è l'atto che sta al di sopra degli altri, che li trascende tutti, che usa tutti gli altri come strumenti, che è in contatto con essi secondo un modo di identità senza però essere contenuto in alcuno di essi. Infatti ognuno degli altri atti è fissato a qualcosa e ad essa totalmente ordinato, sia secondo la forma sia secondo il nome; ma questo non è l'atto di nulla, poiché non ha forma, né nome, né essenza. E non è tenuto in alcunché, non si forma grazie a qualcos'altro, poiché è per essenza impassibile e per essenza inseparabile[109] da sé; e non è né intellezione né intellegibile né sostanza, ma al-di-sopra di ogni realtà e privo di ogni relazione.

L'esempio del "senso comune"

Così come la vista[110] non riguarda ciò che è oggetto dell'udito, né l'udito ciò che è oggetto della vista, né entrambi ciò che è oggetto del gusto, e quindi ognuno non sa che esso differisce dall'altro, che l'oggetto dell'udito è diverso da quello

λη δ' ἐστὶν δύναμις ἐπαναβεβηκυῖα τούτων, ἣ ταῦτα διακρίνει καὶ τὸ ταὐτὸν αὐτῶν γιγνώσκει καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὴν οὐσίαν καὶ πάθος, ἣ καὶ δύναται πασῶν ἐφάπτεσθαι, χρῆσθαι δὲ αὐταῖς ὡς ὀργάνοις διὰ τὸ κρείττον' εἶναι καὶ ἐπαναβεβηκέναι αὐτῶν, οὕτως καὶ ἡ δύναμις καθ' ἣν ὁρᾷ ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος

XIV. εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτὸν ἑτέρα ἂν εἴη, τῆς ⟨τῆς⟩ Fol. 90 r. νοήσεως καὶ τοῦ νοουμένου ἐπινοία⟨ς⟩ διαφέρουσα καὶ ἐπέκεινα τούτων οὖσα πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, καὶ οὕτως ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν 'τὸ αὐτὸ τοῦτο' ⟨ὅμως⟩ ἐνεργείᾳ ἑαυτοῦ διαφέρει καὶ ὑπάρξει, καὶ κατὰ ἄλλο ἄρα ἕν ἐστιν ἁπλοῦν, κατ' ἄλλο δὲ αὐτὸ ἑαυτοῦ διαφέρει· τὸ γὰρ τοῦ ἑνὸς διαφέρον οὐχ ἓν καὶ τὸ τοῦ ἁπλοῦ ἕτερον οὐχ ἁπλοῦν. Ἓν μὲν οὖν ἐστιν καὶ ἁπλοῦν κατὰ τὴν πρώτην καὶ 'αὐτὸ τοῦτο' αὐτοῦ το[α]ύτου ἰδέαν, δύναμις ἢ ὅτι καὶ χρὴ ὀνομάζειν ἐνδείξεως ⟨χ⟩άριν ἄρρητον οὖσαν καὶ ἀνεννόητον, οὐχ ἓν δὲ οὐδὲ ἁπλοῦν κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ ζωὴν ⟨καὶ⟩ τὴν νόησιν. Καὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑπάρξει, τὸ δὲ νοοῦν, ἣν ὁ νοῦ[ς μετε]ξ[έλθῃ] ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἐστὶν ζωή· διὸ ἀόριστος ⟨ὁ⟩ κατὰ τὴν ζώην. Καὶ πασῶν οὐσῶν ἐνεργειῶν καὶ ὡς κατὰ μὲν τὴν ὕπαρξιν ἑστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρ-

della vista, ma c'é una potenza che li supera tutti, che li giudica e che conosce la loro identità e la loro differenza, la sostanza e l'accidente[111], e che può essere in contatto con ognuno di essi e servirsene come strumenti[112], dato che è superiore e che li trascende tutti; allo stesso modo si potrebbe dire che la potenza secondo cui l'Intelligenza che non può rientrare in sé conosce, è differente[113], superiore alla distinzione tra intellezione ed intellegibile, e al-di-sopra di queste realtà per maestà e potenza[114].

L'Intelligenza che non può rientrare in sé è l'Uno, separato dall'Uno-Ente

E in tal modo, essendo Uno e Semplice, questo «Lui stesso»[115] differisce pertanto da sé, secondo la distinzione tra atto ed esistenza[116]; da un lato Egli è Uno e Semplice, dall'altro Egli differisce da sé; infatti ciò che è diverso dall'Uno non è più Uno, e ciò che è diverso dal Semplice non è più Semplice. Egli è dunque Uno e Semplice secondo la sua prima forma, cioè secondo la forma di «Lui stesso» preso in se stesso[117], Potenza, o, se vuoi, ogni altro nome che è necessario adoperare per indicare che si tratta di una realtà indicibile ed inconcepibile; ma Egli non è né Uno né Semplice secondo la distinzione Esistenza-Vita-Pensiero[118].

L'Intelligenza che ritorna in sé (Esistenza-Vita-Pensiero)

Secondo l'Esistenza[119] quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita: e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti; e si potrebbe dire che, considerato secondo l'Esistenza, l'atto è immobile[120]; considerato secondo il Pensiero, l'atto è rivolto verso se stesso; e infine, considerato secondo la Vita, l'atto è fuori dall'Esistenza.

ξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια. Καὶ κατὰ τοῦτο ἕστηκεν ἅμα καὶ κεινεῖται καὶ ἐν ἑαυτῷ ἐστιν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ὅλον ἐστὶν καὶ μέρη ἔχει καὶ ταὐτόν ἐστι καὶ ἕτερον, κατὰ δὲ ψιλὸν αὐτοῦ τὸ ἓν καὶ οἷον πρῶτον καὶ ὄντως τὸ ἓν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κεινεῖται οὔτε ταὐτόν ἐστιν οὔτε ἕτερον οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἐστιν οὔτε ἐν ἄλλῳ. Ὅτι δὲ οὔτε νοούμενον οὔτε ἐνεργοῦν οὔτε εἰς ἑαυτὸ οὔτε εἰς ἄλλο...

Le due Intelligenze e le prime due ipotesi del Parmenide

E da questo punto di vista, l'Intelligenza è nello stesso tempo in quiete ed in movimento, in sé ed in altro, è un tutto ed ha parti, è identica e diversa[121]; ma considerata come l'Uno nella sua purezza, come l'Uno autentico ed originario, l'Intelligenza non è né in quiete né in movimento, né identica né diversa, né in sé né in altro[122]. E poiché non è né un oggetto di pensiero, né un soggetto che agisce, né verso se stessa né verso qualcos'altro...

Apparato critico

Avvertenza alla presente edizione

Nel 1892 W. Kroll ha pubblicato nel *Rheinisches Museum* un'edizione critica di questi palinsesti (esattamente i fogli 64.67.90.94 dell'evangeliario)[1].

Per la descrizione delle particolarità della scrittura onciale (che Kroll e Peyron[2] datano a partire dal V° secolo d. C.) rinvio il lettore all'articolo di Kroll.

La presente edizione riproduce le righe dei fogli del palinsesto, come aveva già fatto Kroll nella sua edizione. Ho stabilito il testo confrontando la descrizione data da Kroll nel suo apparato con la copia pubblicata da Peyron. Quest'ultima, essendo più semplice di quella di Kroll, ha il vantaggio sia di confermare fortemente le letture di Kroll, sia di svelare gli errori di lettura o le omissioni di Kroll (per esempio in IV 35)[3]. Nel suo apparato Kroll aveva riprodotto gli onciali del palinsesto. Ho rinunciato a questa presentazione, ma mi sono sforzato di offrire al lettore i mezzi per riconoscere la certezza o l'incertezza sulla lettura di questo o quel termine. Nelle unità critiche il primo membro, che riproduce il testo stampato, è accentato (il che non vuol dire evidentemente che gli accenti si trovassero nel palinsesto), il secondo membro, che riproduce le letture di Kroll e di Peyron, non lo è, dato che si accontenta di descrivere lo stato del palinsesto così come lo si può ricostruire dalle descrizioni di Kroll e di Peyron.

Nell'apparato *k* designa la «copia» del palinsesto edito da Kroll, *p* la copia del palinsesto edito da Peyron, *Kroll* le congetture di Kroll.

[1] W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, in «Rheinisches Museum», t. XLVII, (1892), pp. 599-627.

[2] B. Peyron, *Notizia d'un antico evangeliario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», t. 1, (1873), pp. 53-71.

[3] Le cifre romane nelle citazioni designano i numeri di foglio, le cifre arabe designano i numeri delle righe del foglio, che sono stampate a margine.

In gran parte il testo che presento è identico a quello di Kroll. Tuttavia, 1) ho rinunciato a certe congetture di Kroll (cfr. I, 19 e 24); 2) ne ho formulate altre (I, 29; II, 31; V, 20-22; V, 25; VI, 20-22; VI, 33; X, 29; XIV, 1-2); 3) sono tornato molte volte al testo del palinsesto, eliminando del tutto le congetture (IV, 35; VII, 9-10; VIII, 20-21; XI, 18; XI, 31; XIII, 9) o in parte (II, 20; VIII, 17-18; XIV, 12).

Nella copia del palinsesto fornita da Peyron sembra che il numero delle lettere che è stato possibile decifrare non è sempre indicato esattamente da un numero di punti equivalente. Pertanto, quando un termine manca della copia di Peyron, ho scritto semplicemente *om. p,* senza segnalare il numero di punti corrispondente, per non sovraccaricare l'apparato con un'indicazione incerta.

k: Taurinensis F VI 1 ex descriptione Kroll.
p: Taurinensis F VI 1 ex descriptione Peyron.

Codices Platonis secundum editionem A. Diès

B: Bodleianus 39 (saec. IX).
T: Venetus Append. Class. 4, cod. 1 (saec. XI).

[αβ]: *includunt litteras vel voces quae pro deletis aut lacuna haustis in textu archetypi coniectura supplendae sunt.*
⟨αβ⟩: *includunt litteras vel voces quae pro deletis aut lacuna haustis in textu archetypi coniectura addendas vel corrigendas quae errore librarii archetypi vel non scriptae vel falso scriptae sunt.*
{αβ}: *includunt litteras vel voces in textu archetypi coniectura delendas.*
***: *lacuna in contextu.*
†: *obelo notatur locus corruptus.*

k [ac]: *ante correctionem ex descriptione Kroll.*
k [pc]: *post correctionem ex descriptione Kroll.*
m [2]: *manu secunda (scribae vel revisoris?).*
καὶ [1]: *prima vice in contextu.*
ε [1]: *littera prima vice in vocabulo de quo agitur.*
add.: addidit.
canc.: cancellavit.
coni: coniecit.
del.: delevit.
dub.: dubium.
eras: erasit, erasum.
exp.: expunxit, expunctum.
leg.: legit.
lin: linea.
litt.: littera, litterae.
mg.: in margine.
mut.: mutavit, mutatum.
om.: omisit.
scr.: scripsit, scriptum.
s.: supra.
s. v.: supra versum.
susp.: suspicatur.

I. Fol. 91[r]

1. *Tit.* «Πορφυρίου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμηνίδην» *supplevi.*

1. ταύτης οὖν *k*[pc]: ταυ τηνυν *k*[ac] (σο *ex* ν) ‖ ὁρμώμενον *k*[pc]*p*: ορμημενον *k*[ac] (η *in* ω *mut.*).

2. προσάγειν *k*: προσαπ . . . *p* ‖ καθυπονοῶν *k*: καθ υπο . . . . . . *p.*

3. ὀρθῆς *k*[pc]*p*: ορμης *k*[ac] (μ *in* θ *mut.*) ‖ ἀκατονομάστου *Kroll*: ακατωνομαστου *kp.*

4. ἐπὶ πᾶσιν ὄντος *k*: ε . . . . α συνοντος *p.*

5. διὰ παρέλλειψιν *k* (ιψιν *valde dub.*): δ . . . . . αυ ελλη . . . . *p* ‖ φύσ[εως] *Kroll*: φυσχ . . *k* φυσ . . . *p.*

8. καὶ ποικιλίαν *k*: γ . . . οιχ . . αν *p* ‖ ἐννοεῖν *k*: ε . . . ην *p.*

9. πρὸ *k*[pc]: προς k[ac] (ς *exp.*) *p.*

10. πως *Kroll*: πως *vel* ηως *k* ηως *p* ‖ εἰ διασπασθέντα *k*: .ιδιαι . . . . . τα *p* ‖ γοῦν *k* (*vel* γου.) του *p.*

11. διαρτηθέντα *k*: διαρτε . . . εντα *p* ‖ καὶ πολλὰ καὶ *k*(καὶ [2] *s.v.*): . . . . αλλα *p.*

12. τέως *Kroll*: ζ *vel* τ, *fortasse* ο *supra* ω) τως *p.*

13. πλῆθος *k* (ος *dub.*) *p*: ἀληθὲς *susp. Kroll* ‖ εἶναι *k*: ειν. *p.*

14. ὅρου *k*: *om. p* ‖ ⟨ὂν εἰ ἀπει⟩λημμένον *Baeumker*: ενωκατειλημμένον *k* (ενω *valde dub.*, κατ *dub.*) . . . . λημμένον *p.*

15. ἐτύγχανεν *k*: ετυγχανεμ *p* ‖ εἴη ἂν *k*: . . . . . ον *p.*

16. καὶ ἀόριστα *k*: . . νορ. ο τα *p* ‖ δ' ε⟨ἰ⟩ *Usener*: δ' ἐ k δ ε *p.*

17. ἦν ὄντα. οἰκεία οὖν αὕτη πα- *om. p* ‖ *post* ὄντα *spatium in k.*

18. τῶν ἄλλων *k*: το. ν αλ . . . . . *p* ‖ προσηγοριῶν *k*: προς . . . . . . ω *p.*

19. τ . . . . περὶ αὐτοῦ . . . . σύμφυλος *k* (post τ *exp.* ω, *ante* π *fortasse* ι, ε *fortasse ex* ι, ϱ *dub.*, *post* ρ *fortasse* ε *loco* ι): τω . . . η περ εαυτου . . . . συμφ . . . . . *p* τ [ῇ] περὶ αὐτοῦ [ᾠδῖνι] *coni. Kroll.*

20. εἰ *k* (*dub*): ε . . . . *p* ‖ μή τ⟨ις⟩ *Baeumker*: μητε *k* (ε *valde dub.*) μητε *p* ‖ ὥσπερ Σπεύσιππος *k*: ως περι πευσι . . . ος *p.*

21. Τιμάλιος *k* (τ *dub.*, ι *valde dub.*, μ?, α *vel* λ): *τι διαλισε p* ‖ ανοντ . . αν . . ας *k* (αν [2] *dub.*): ανοντ . . . . *p* ἀνοητ- *susp. Studemund.*

22. τὸ πάνυ σμικρὸν *k*: τι . . . . υ . . . . κε ον *p* ‖ καὶ μὴ δ[ιαιρετὸν] εἶναι *Kroll*: καὶ μηδ . . . . ναι *k* (d *vel* α *vel* λ) και . . . . μ . . . ειναι *p.*

23. καταφέροιτο *k*: και αφεροιτο *p* || πρᾶγμα ἀλλοτριώτατον *k*: πραγματα ατριωτα . . . *p* || τοῦ *om. p.*

24. ἀκούσας *Usener*: ακουσαι *kp* || τὸ ἕ [ν] *Kroll*: το ε . . . *k* το ει *p* || τοῦ γὰρ ἑ [νὸς] *Kroll*: τουγαρε . . . *k* (τ *valde du.*, γ *valde dub.*, ε *dub.*) *om. p* || *post* ε *leg* . . . α . . . *k* [προς]ά [γομεν] *susp. Kroll* || *In fine versus, linea supra versum.*

25. ἐκ[εί ν]ῳ *Kroll*: εκ . . . . ω *k* (ω *dub.*) εκ . . . . ω *p* || [τὴν ἐ]π[ίν]ο[ι]αν *Baeumker*: . . . π . . . ο. αν *k* (π *dub.*, α *dub.*) . . . . π . . . . οταν *p* || διανοηθέ[ντες τὴν] *Kroll*: διανοηθε . . . . . *kp* || ἄπειρον *k*: . πειρον *p.*

26. καὶ πάντων τῶν *k*: και παντων . . . *p* || ὄντων *k*: . . τω *p.*

27. [ἀ]ρ[χὴν] τῶν μετ' αὐ [τὸν] *Kroll*: . ρ . τ . . τ *k* . . . . τωνμεταυτων *p* || πάντων *k*: ταυτω. *p.*

28. διὰ τὸ μηδ' ἀξιοῦν *k*: *om. p* || αὐτήν *k* (ν *dub.*): αυτην *p.*

28-29. τινας τῶν ἐκείνων επιν. ο α *k* (τι *valde dub.*, ς *valde dub.*, ο *valde dub.*, α *leg. Krüger*): . . . . . των εκεινων επι μ . . . . *p* τινα τῶν ἐκείνου ἐπινοεῖν *susp. Kroll an* τινος τῶν ἐκείνων ἐπινοιῶν *legendum?*

29. διὰ τ⟨ὸ αὐτ⟩ὴν *conieci*: διὰ τὴν τοῦ *kp* διὰ τὸ *susp. Kroll* || καταλε[ί]πειν *Kroll*: καταλε. πειν *k* καταλειπειν *p.*

31. *post* σμικρότητα, σύμφυλα ἦν *k* (μ *valde dub.*, φ *dub.*, υλ *valde dub.*): ουτε . . . . λην *p* || διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον *k* (ἄγαν *vel* ἅπαν): . . . . εξηλλαγμενος *p.*

32. τῆς ἀνεπινοήτου *k*: . . . . ης . . . επινοητου *p.*

33. ἢ *Kroll*: ην *kp* || μετ'ἐνεργείας *k*: μετα ενεργειας *p.*

35. ἁπλότητος *k*: ατελοτητος *p.*

II. *Fol. 91ᵛ*

1. ὑπερτέραν *susp. Kroll.*

2. αὐτῶν *Kroll*: αυτον *vel* αυτοις *k* αυτοις *p* || ἐνθυμεῖσθαι *k*: ευθυμεισθαι *p* || ἢ *Kroll*: ηι *k* η . . *p.*

5. μηδὲν *k*: μη δ . . . εν *p.*

6. ἐκπίπτειν *Kroll*: εκεπιπτειν *k* εκπιπτειν *p.*

6-7. μηδαμῇ μηδαμῶς *Kroll*: μηιδαμημηδαμως *k* (ημ *fortasse cancell.*) μηιδαμηιμηδαμως *p.*

7. τῷ *Kroll*: τω *kp* || ἔχεσθαι *kp*: ἐπέρχεσθαι *vel* διέρχεσθαι *susp. Kroll.*

9. ⟨δὲ⟩ *Kroll.*

10. ἓν *kp*: ὂν *susp. Kroll sed falso.*

10-11. πλῆθος *k* (*fortasse* ς *ex* ι): πληιθος *p.*

11. ὑπερούσιος k^{pc}: υπερουσιας k^{ac} (α *canc. et* ο *s. v.*) *p* || αὐτὸν k^{pc}: αυτων k^{ac} (ο *s.v.*) *p.*

12. μόνου *Kroll*: μονους *kp*.

14. τὸ ἓν *k* (ε *s.v.*) *p*.

16. ἀκαταλήπτῳ *Kroll*: ακαταληπτω *kp*.

17. ἐννοούσῃ *Kroll*: εννοουση *kp* νοούσῃ *susp. Kroll*.

19. ὑπο⟨στάν⟩των *Kroll*: υπο των *kp* ‖ τῆς *k*: *om. p*.

19-20. στῆναι Kroll: στηιναι *kp*.

20. αὐτοῦ ἄρρητον προ[σ]έννοιαν *scripsi*: αυτου αρρητον προσεννοιαν *kp* ἄρρητον τοῦ πατρὸς ἔννοιαν *con: Usener*.

21. ἐνειχονιζομένην *Kroll*: ενϊχονιζομενην *k* ενιχονιζομενην *p*.

22. σιγᾷ *Kroll*: σιγα *k om. p* ‖ οὐδὲ ὅτι *k*: ουδ επι *p*.

23. παραχολουθοῦσαν *k* pc: παραχολουσαν *k* ac (ουθ *m* 2 *s.v.*) *p* ‖ οὐδέ τι *k*: ουδε οτι *p* ‖ χαθάπαξ *k* pc (ξ *m* 2) *p*.

24. εἰδυῖαν *Kroll*: ξειδυιαν *k* (*fortasse* ξ *exp.*) .ειδυιαν *p* ‖ ἀλλ' οὖσαν *k*: αλλους αν *p* ἀλλ' ὡς ἂν *susp. Usener* ‖ εἰχόνα *Kroll*: ιχονα *kp*.

25-26. γιγνώσχουσαν *Kroll*: γιγνωισχουσαν *kp*..

26. ὡς *Kroll*: ω . ς *k* ως *p* ‖ δύναιο *Kroll*: δουναιο *k.p*.

27. φανταστιχῶς *k* (*fort.* ν *in* ς *mut.*) *p* ‖ παραχολουθῆσαι *Kroll*: παραχολουθηναι *k* (ν *dub.*) *p*.

27-28. ἵλεῳ *Kroll*: ιλεω *kp* ‖ δι' ἐχείνου *Kroll*: διοχεινου *k* (ο 1 *dub.*, *fortasse* ε) *p*.

30. ἐραννοῦ *Kroll*: ερανου *kp*.

31. τι⟨τὸ⟩ ἄγνωστον *conieci*: τιαγνωστον *kp* τὸ ἄγνωστου *Kroll*, *errore typog.* ‖ ἄξιοι γενοίμεθα *Kroll*: αξιοιεγενοιμεθα *k* (ε 1 *fort.* ς) αξιοι γενομεθα *p*.

32. τοὺ *k* (ς *s.v.*) *p*.

33. ἐπάνεισιν *Kroll*: επανεισεν *kp*.

34. ὅτι *k*: *om. p* ‖ παρήγγελλεν *k* (ν *exp.*) *p*.

34-35. ὑποθέμενος εἶναι *Kroll*: υποθεμενοιςειναι *k* (*ex* υποθεμενοιςιναι) υποθεμενος ειναι *p*.

III. *Fol. 94r*

1. ὁ *k* pc (om. *k* ac) *p*.

2. ἑτερότη⟨το⟩ς *Kroll*: ετεροτης *kp* ‖ μετουσίᾳ *Kroll*: μετουσια *kp* ‖ αὐτῷ *Kroll*: αυτω *kp*.

3. ῥητέον *Kroll*: ρηταιον *kp*.

7. ⟨ὁ⟩ *Kroll*.

8. ὁτιοῦν *k* (ο *supra* τ *m* 2?) *p*.

8-9. ὡσανεὶ *k* (ω *lin.* 8 *et* σανει *lin.* 9, *sed* σ *lin.* 8 *add. et* σ *lin.* 9 *exp. fortasse m* 2) p ‖ αὐτόν *Kroll*: αυτοτ *k* (*fortasse* αυτητ) αυτ . . *p*.

10. οὐ⟨δὲ⟩ *Kroll.*

11. ἀσύγκριτον *Kroll*: ασυχριττον *k* (συ *ex* ση *m* [2]) ασυνκριττον *p.*

12. περιληφθείη *Kroll*: περιλειφθειη *k* (λ *s. v. et* η *ex* ει *vel* ει *ex* η) *p.*

13. εἴη *k* (ει *s.v.*) *p.*

14. λέγοι *Kroll*: λεγει *kp.*

17. ἐπαγωγή *k* (επαγωγει *k* [ac] η *s.v.m* [2]) *p* ‖ ἥλιος *k* (ηλ *ex* ελ ?) *p* ‖ δὲ *k* (δε *s.v.*) *p.*

19. ὀρθῶς *k* (ορ *s. v. m* [2]?) *p* ‖ πάθη⟨μα⟩ *Kroll*: παθηι *kp.*

20. γῆς *k* (γ *ex* τ) *p.*

21. ᾗ *Kroll*: ηι *k* η *p.*

23. ἀέρος *k* (ε *s.v. et* ο *ex* α) *p.*

25. ⟨ἀ⟩παθοῦς *Studemund*: δεπαθους *kp.*

27. ἀλλ' *k* ('*m* [2]): αλλ *p.*

29. ἑαυτοὺς εἰς *k* (σ [1] *et* ι *s.v. m* [2]) *p*: ἑαυτοὺς εἰx *Kroll errore typog.*

30. ἀγνοοῦντες *k* (νοου *ex* νου) *p.*

31. γῆν *k* (γην *ex* γειν) *p.*

32. οἴονται *k* (οι *s. v.*) *p.*

IV. *Fol. 94ᵛ*

1. μετ' αὐτόν *k* (μενταυτον *k* [ac] ν *canc. et exp.*) *p.*

2. [ε]αὐτὸν ⟨ἑ⟩αυτὰ *Kroll*: εαυτον αυτα *kp.*

2-3. συναρτᾶν *k* (*lin.* 2 ν *scr. et lin.* 3 ν *canc. m* [2]) *p.*

6. ἐλλειπὴς τῇ *k* (-πησητηι *k* [ac] η [2] *exp.*) p.

7. τελειότητα *k* (τελεσοτητα *k* [ac] σ *exp. et* ι *scr. s.v.*) *p* ‖ ἂν *k* (ν *dub.*) *p*: ἀεὶ *legebat Krüger.*

7-8. ἀχώριστον *kp*: χωριστὸν *susp. Kroll.*

8. καὶ *om. p.*

9. πᾶν *k*: .αν *p.*

11. διαμένειν *Kroll*: διαμενει *k* . . ιαμενε. *p* ‖ τὰ *k*: . α *p.* ‖ μετ' *k*: μεν *p.*

12. οὐ γὰρ *k*: ουν *p.*

13. οὕτως *k*: αυτως *p* ‖ ὡς ἐν ταὐτῷ *k* (τ [1] *valde dub.* αυτον *scr. k* [ac] ω *supra* ον *m* [2]?): ωστενεαυτω *p.*

14. μὲν *k* (μ *dub.*) *p* ‖ ἢ [1] *k*(*dub.*) *p* ‖ τόπῳ *Kroll*: τοπων *k* το . . . *p* ‖ ἢ οὐσίας *k* (ηο *valde dub.*): . ουσιας *p.*

15. τοῦ δὲ *k*: .ουδε *p.*

16. τῶν ἄλλων *k* (ν [1] *dub.*, α *valde dub.*, λλ et ν [2] *dub.*): των ολων *p* ‖ τὰ *k* (ταυ *k* [ac] υ *del.*) *p.*

17. ἔννοια *k* (ια *valde dub.*): εννω . . *p* ‖ ⟨ἣν⟩ *Kroll* ‖ τῶ [ν] *Kroll*: τω *k* τ *vel* γ) *om p.* ‖ μετ' αὐτὸν *k* (ε *valde dub.*) *p.*

18. [ἀπ]' α[ὐ]τ⟨οῦ⟩ *susp. Kroll*: [ἀπ]ά[ν]των *Kroll* . . α . των *k* (α vel λ, τ *et* ν *dub.*, ω *valde dub.*) . . . . . . ον *p*.

19. μηδὺ ὄντων *k*: . ενονμεν *p* ‖ [αὐ]τόν *Kroll*: . . . τον *k om. p* ‖ ⟨οὐ⟩ *Kroll*.

20. μὴ ὂν *k*: μενον *p* ‖ ἀκατάληπτ[ον τοῖς τ]οῦτο *Kroll*: ακαταληπτ . . . . ουτο *k* (υ *s.* *v*) ακαταληπτονωσσ *legebat Studemund* αυα . . . . τουτο *p*.

21. βουλομένοις *k* (οι *vel* η): βουλομενοτε *p* ‖ ἀλλ' [ἡμεῖς] *Kroll*: αλλε . . . . *k* (*valde dub.*) αλλοτι . . . *p*.

22. τὸ μη[δὲ]ν *Kroll*: οτι . . ην *p*.

23. αἰτίαν *k*: δ . . . . . ν *p*.

24. μηδέν *k*: μη ον *p*.

26. ἡμεῖς *k*: . μεις *p*.

27. ⟨αὐ⟩τὸς *Kroll*: τος *kp* ‖ ὄντως *k* (τ *s.v.*) *p*.

28. λέγω *k*: αεγω *p* ‖ μετ' αὐτ⟨όν⟩ *susp. Kroll*: μεταταυτα *k* (τα [1] *s.v.*) *p*.

30. οὐδ' ἐκτραπεὶς *Kroll*: ουδεντραπεις *k* ουδεντροπεις *p* ‖ ἀπὸ *k*: ατο *p*.

31. σχέσεως *k* (*inter* ε *et* σ *rasura*) *p*.

32. μένει *k* (ει *ex* η) *p*.

33. γιγνόμενα *k* (*v* [1] *vel* η) *p*.

34. ἀγνοίᾳ *Kroll*: αγνοια *kp*.

35. ἡμεῖς *p*: *om. Kroll*.

V. Fol. 64 v

1. ἀναπέμπειν *k*: αναπειπτειν *p* ‖ τῷ *Kroll*: τωιηι *k* τω . . . . *p*.

2-3. μηδέν εἰ *Kroll*: μηδενειμηδενει *k*^{ac} (ειμηδεν *exp.*) μηδεν ει . . . . . ει *p*.

4. ἁπλότητος *k* (λ *s. v.*): . . π . . τητος *p* ‖ ἧ⟨ς⟩ *susp. Kroll*: ην *k* (*dub.*) *om. p* ‖ τῷ *k* (ωι *dub.*): τω *p*.

5. φαμεν *k*: . . . . μεν *p* ‖ εἶναι *k* (*fortasse* το *s.v.*): *om. p* ⟨τὸ⟩ εἶναι *susp. Kroll*.

6. ⟨ἔχει⟩ *susp. Kroll* ‖ [σω]τηρία[ν [*susp. Kroll*: . ατηρια *k om. p* ‖ [ὡς] *coni. Kroll*: εστιν . . *k*^{ac} (*exp. k*) *p* ‖ ἐν *k*: *om. p*.

7. ἐπίγεια *k*: επειγεια *p* ‖ *post* επειγεια *spatium in k*.

8. τίς οὕτως *k*: τοσου . . . . . *p*.

9. ἐκεῖνος *k*: *om. p* ‖ καὶ πῶς *k*: *om. p*. ‖‖ γνῶσιν *p*: γνω . . . *k* (γ *dub.*) ‖ [ἔχων] *susp. Kroll*: . χ .ν *k* (χ *valde dub.*, ν *valde dub.*) *om. p*.

10. ὅτι *k* (ο *vel* ε) *p* ‖ γνῶσιν *k*: γνως . . . . . *p*.

11. γνώσεω⟨ς⟩ *susp. Kroll*: γνώσεων *kp* ‖ ἀφ' ἧς *k*: φη . *p* ‖ ἡ . γνῶσις *k*: . γνωσις *p* ‖ καὶ *k* (ακαι k^{ac} α [1] *cancell.*): *om. p.*

12. γιγνώσκων *k*: γιγνωσων *p* ‖ γ[ιγνώσκει ἢ π]ῶς *Kroll Usener*: γ[ιγνώσκει εἴ] ὡς *Baeumker* γ[ιγνώσκει ἢ π]ῶς⟨οὐ⟩ *susp. Kroll* γ . . . . *k* (*dub.*) *om. p.*

13. ἀγνοίᾳ *Kroll*: αγνοια *kp* ‖ ὅτι *om. p* ‖ οὐ *k* (ο *vel* α) *p.*

14. ὡς *k*: *om. p* ‖ ἀγνο[ίᾳ γενόμ]ενος *Kroll*: αγνο . . . . ενος *k* . . . . ενος *p.*

15. πάσης *k*: π . . . ης *p* ‖ γνώσεως *k*: γν . . . . . *p.*

16. ποτ' ἀγνοήσας *Baeumker*: ποτεκνοησαι *k* (εκ *dub.*) ποτενοησαι *p* ‖ ἐπεγίγν[ωσκε]ν *Kroll*: επεγιγν . . . . ν *kp.*

16-17. ἀλλὰ *Kroll*: αλημ *k* (μη *dub.*) αλλ. *p* ‖ ν *k*: *om. p.*

17. ⟨τ⟩αυτ⟨ό⟩τητι *susp. Kroll*: . αυτατητι *k* . αυτατη . *p* ‖ και ειν . *k*: *om. p.* ‖ δὲ ὡς *k* (ς m^2) *p.*

18. αγνο . . . . k^{pc} (σαγνο k^{ac} σ *exp.*): εαγν . . . *p.* ‖ η *k* (*dub.*) *p* ‖ γιγν *kp.*

19. γνῶσις *k*: γνωσιν *p* ‖ ἡ [θεο]ῦ *Usener*: η . . υ *k* (η *valde dub.*, υ *dub.*) *p* ‖ οὐχ *k*: ους *p.*

20. καὶ δυάδα *k*: δυ . . . *p* ‖ ἐπίνοιάν⟨τε⟩ *conieci*: επινοιαν *k* επινοια *p.*

21. ⟨γ⟩νώσεως *Kroll*: ενωσεως *k* (νωσεως *dub.*) *p* ‖ γιγνωσκομένου *k*: γιγ . . . . *p* ‖ [ἀλλ' ὡς ἀ]ν *conieci*: . . . . . ν *k* (*dub.*) *om. p.*

22. ἑαυτ⟨οῦ⟩ *conieci*: ἑαυτῷ *Kroll* εαυτω *k* (ω *dub.*) εαυτ . . . *p* ‖ κἂ[ν μὴ ἀγνοῶ]ν *conieci*: κα . . . ανεν . . . ν *k* (α *valde dub.*, *en dub.*) κα . . . . . νεν . . om *p.*

23. οὐ μὴν οὐδ'[ἀγνοεῖ] εἰ *conieci*: ου μην ουδ . . . . . . και ποιει *k* (κ *dub.*, π *valde dub.*) ουμηνο . . . . . . καιποιει *p.*

24. μὴ γιγνώσκει *k* (ει *vel* η): μὴ γιγνώσκῃ *Kroll om. p* ‖ *post* γιγνώσκει *leg.* δοξα *Kroll om. p.*

25. [καὶ τὴ]ν [ἀγνοί]αν *conieci*: . . . . . . ν . . . αν *k* (ν [2] *s. v.*) ἔννοιαν *susp. Kroll om. p.*

25-26. λαμβάνῃ *Kroll*: λαμβανη *kp* ‖ κατ' ἐν[αντί] ωσιν *Usener*: καταν . . . . ωσιν *k* (κ *dub.*, τ *dub.*, α [2] *valde dub.*, ω *valde dub.*) *om. p.*

27. στέρησ[ιν] *Kroll*: ετερησ . . *k* (σ *vel* ι) ετερη . . . *p* ‖ ν *k* (*vel* π): *om. p.*

27-28. ὅθεν *k*: . θεν *p.*

28. ἀγ[νο]εῖ *Kroll*: αγ . . ει *k* ε . . . . ει *p* ‖ γιγνώσκει καὶ *k* (κεικαι *valde dub.*) *p* ‖ [διὰ] *Kroll.*

29. εὑρίσκεται *k*: *om. p.*

29-30. [κρεί]ττων *Kroll*: . . . . ττων *k* . . . . . ων *p*

30. πάντα γιγνώσκ . . . . . . ν . . [ὥσ] περ *Kroll*: παντωνγνωσιν . . . . περ *p.*

31. τὰ ἄλλα k^{pc} (ωσταααλλα k^{ac} *exp.* ως): ως τα αλλα *p* ‖ τὰ γνωρί-

ζοντα *k* (γνωριζ *valde dub.*): τ . . . . ντα *p* ‖ υ . . . . . υπαθυ *k* (π *valde dub.*, α *vel* λ, θ *vel* ο): *om. p.*

32. αλ *k* (*dub.*): *om. p.*

33. ὡς γιγνώσκοντος *k*: γιγνως . . . τ . . . . *p.*

34. αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ὖσα *Kroll*: αυταιου . . . . υσα *k* αυταισυ . . . . *p* ‖ ὡς *om. p.*

35. οἷον *Baeumker*: ομη *k* (*dub.*) *om. p* ‖ τὸ τοῦ ἀέρος *k*: *om. p.* VI (*tota pagina deest in p.*).

VI. *Fol. 64r*

1-2. ἀφώτιστον *Kroll*: αφητιστον *k* (η *vel* ν).

2. μὴ *k*: μηδὲ *susp. Kroll.*

3. μόνον *k* (ονον *dub.*) ‖ ὂν οἷον *Kroll*: ανοιον *k pc* (ανοιων *k ac* ο *vel* σ ς.ω., ο 1 *et* ν *dub.*).

4. αὐτῷ *Kroll*: αυτω *k.*

6-8. γιγνωσκομένου καὶ *Kroll*: γιγνωσκομενουκαιεξαγνοιασεισγνωσινελθοντοστου γιγνωσκομενουκαι *k* (*dittogr.*).

9. [γιγν]ώ[σκοντ]ος *Kroll*: . . . . ω . . . . ος *k* (*ante* ω *fortasse* μ).

10. ἀλλὰ *Kroll*: αλλο *k* (*valde dub.*).

11. γιγ⟨ν⟩ωσκομένου *Kroll* ‖ ⟨καὶ⟩ *Usener.*

12. αἰσθάνομαι *Kroll*: αισθαμομοι *k* (θ *vel* ο *vel* ς *vel* ε, αμο *et* ο 2 *dub.*).

14. ἐν ἀπ[λό]τ[η]τι *Baeumker*: εναπαντιτι *k* (εναπ *et* τ 2 *dub.* αντι *valde dub.*).

15. [καὶ ἄγνωστα] *susp. Kroll* ‖ ἀ[σα]φῆ *Kroll*: α . . φη *k* (α *vel* δ) ‖ φθεγγομένου *Kroll*: φθειτομενους *k* (σ *s. v.*).

16. ἑρμηνείας *Kroll*: ερμηνιας *k* ‖ τούτοις *k pc* (ι *ex* υ) ‖ ἀσθένειαν *Kroll*: ασθενιᾱ *k.*

18. ἀ[με]ρές *Kroll*: α . . . ρες *k* (α *vel* λ *vel* μ) ‖ μέν[τοι εἰδέναι]χρή *Kroll*: μὲν⟨οὖν ἀπό⟩χρη *Usener sed brevius.*

20. ⟨τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως⟩ *conieci*: αυτηστοπροστοσω *k.*

21. μ⟨εθ'ἧς⟩ *conieci*: μαο . ε *k* (ο *valde dub.* ε *dub.*) ‖ οὐδὲ τὰ⟨μετ'⟩ αὐτὸν *conieci*: ουδεταωσεαυτον *k pc* ουδενεκτωνωσεαυτον *k ac* (νεκ *exp. et* α *s.* ων *scrib.*, ωσε *dub.*, ε *vel* σ)

22. ⟨τ⟩αὐτῷ *conieci* ‖ εστῖ (*accentus dub.*) *k.*

24. [ἰ]όντα *Kroll.*

26. καὶ *k pc* (*add. s.v. m* 2).

27. πε[λάζειν] *Kroll* ‖ ⟨ἢ⟩ *Kroll.*

28. ἐξῃρημένον *Kroll*: εξηρημενον *k* ‖ αὐτὸ *Kroll*: αυτου *k.*

29. οὕτως δὲ ἐξῃρημένον *Kroll*: ουτωσδιεξηρημενον *k* (σδι *dub.*) || τις *k*^{pc}: τισε *k*^{ac} (ε *exp.*).

30. ⟨ἐ⟩ς τὴν ἀπάθειαν *Kroll* (⟨εἰ⟩ς *scripsi*): στιναπαθειαν *k* (θει *dub.*) || ἀποθεῖτο αποθοιτο *k*.

31. οὐδ[έ τι χο]ινὸν *Kroll*: ουα . . . ινον *k* (α *dub.*).

33. αὐτοῦ ⟨αὐτὸν⟩ *conieci*: αὐτοῦ *k*.

34. ἰδίως καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε *k* (οι *et* ε *dub.*) . : ἰδίῳ † καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε *Kroll*.

35. μηδὲν εἶναι *susp. Kroll*: μηδενειναι *k* μηδ' ἐνεῖναι *Kroll in textu*.

VII. (*hic denuo p*).

VII. *Fol. 67*^{v}

1. τὸν *k* (ο *ex correctione?*) *p* || *ante* ἄρ' *spatium et* Α *maj. litt. in k*.

1-2. χρόνῳ *Kroll*: χρονω *k* (ω *ex* ο) *p*.

2. *usque ad VIII* **I** *in sinistra margine, signum citationis* ⟩ *sing. lin. k* || εἶναι *k* (αι *s.v.*) p.

3. ⟨ἢ⟩ *Kroll* || ᾗ *Kroll*: η *kp* || χρόνῳ *Kroll*: χρόνω *kp*.

4. ⟨αὐ⟩τὸ *Kroll* || *post* γίγνεσθαι *invenitur in k signum duorum punctorum hoc modo*: *idem deinceps ante singulas responsiones*.

5. ἀεὶ *k*^{pc}: ανει *k*^{ac} (ν *canc. et exp.*) *p*.

7. πρεσβύτερον *k* (υ *ex* ε) *p* || γενόμενον *k*^{pc} (γενονομεν *k*^{ac} ον *exp.*) p: γιγνόμενον *Plato*.

8. ἅμα ἑαυτοῦ *kp*: ἑαυτοῦ ἅμα *Plato* || γίγνεται *k*^{pc} (γεγνεται *k*^{ac} ε^1 *canc. et* ι *s. v.*) *p*.

8-9. εἴπερ *k* (ε^2 *s. v.*) p.

9. μέλλει *k* (μ *ex* ο?) *p* || τι *kp*: *om. Kroll in textu et Platonis codices*.

10. διάφορον *p* (*et T*): διαφέρον *k* (*et B*).

11. ἤδη *Kroll p*: ηδηι *k*.

12. ἀλλὰ *k* (λ *s. v.*) *p* || τοῦ *k*: τον *p* || ὄντος *kp*: ἤδη ὄντος *Plato*.

15. οὔ⟨τε⟩ *Kroll*.

16. τὸ *kp* (*et T*): *om. B*.

17. γάρ *kp* (*et T*): γὰρ ἂν *B*.

18. διαφορότης *Kroll* (*Plato*): διαφοροτητος *kp*.

19. ἔστι^2 *k*: εστιν *p*.

22-23. πλείω *k*: πλεω *p*.

23. χρόνον γίγνεσθαι *kp* (*et T*): γίγνεσθαι χρόνον *B*.

23-24. ἐλάττω *k*: ελαττων *p*.

25. ἑαυτῶ *k* (ωι *ex* ου) *p*.

27. ἔοικεν *k*^{pc}: ειοικεν *k*^{ac} (ι^1 *exp*) εοικε *p*.

29. αὐτῶν *k*[pc]: αυτον *k*[ac] (ο *cancell. et* ω *s. v.*) *p* ‖ αὐτὸ *k* (α *fortasse e correct*) *p*.

33. πραγμάτων *kp*: παθημάτων *Plato*.

34. αὐτῷ *Kroll*: αυτω *kp*.

VIII. *Fol. 67*[r]

1. ἐρεῖ *kp*: αἱρεῖ *Kroll* (*et Plato*) ‖ *in k post* ἐρεῖ *spatium et maior littera*.

1-2. λαμβάνει *k*: λαμβαην *p* ‖ πρῶτον *k*: . . . . . ον *p* ‖ τοιαύτην *k* (α *ex* ο): τοσαυτην p.

4. χρόνῳ *p*: χρονω *k*.

5. τὸ παράπαν δύναιτ' ἂν *k*: . . . ταυ . . . . . . ταν *p* ‖ τοιοῦτον *k*: τοσουτον *p*.

6. ἵν' ἔχοι ἂν *k* (ι[1] *dub.*, ν[1] *valde dub.*, ο *et* α *dub.*): ενεχειαι *p* ‖ τὴν *om. p* ‖ ἀναφορὰν *k*: διαφοραν *p*.

7. ἢ τὴν *p Kroll*: ην την *k*.

8. ⟨τὸ⟩ *Kroll* ‖ ἐν οἷς *k* (ε *dub.*, νοις *valde dub.*): *om. p.* ‖ ἀκολουθεῖ τὸ μηδ' ἂν *om. p*.

9. ἐ[ν χ]ρ[ό]ν[ῳ] *Baeumker*: π (*valde dub.*) . . ρ (*dub.*) . . ν (*valde dub.*) . τ *k* προ . . ον *p* ‖ εἶναι *k*: ει . . *p*.

10. καὶ *om. p* ‖ ἀντιστρέφει *k* (ει *s.v.*) *p* ‖ ἐάν *k*: σαν *p* ‖ ᾗ *Kroll*: η *kp* ‖ ἐν *k*: ε . . *p*.

11. ἀεὶ *Kroll*: δει *k* (ε *valde dub.*) δ . . . *p* ‖ αὐτὸ αὑτοῦ *k*: αυτου αυτο *p*. ‖ πρεσβύτερον *k* (ρ[1] *s.v.*): προεσβυτερον *p*.

12. λαβὼν *k*: λαχων *p* ‖ δὲ *k* (*valde dub.*): *om. p* ‖ [το]ῦ[το ἐπάγει] *Kroll*: . . . υ . . . . . . *k* . . ου . . . *p*.

12-13. πρεσβύτερον *k*: πρεσβυ . . ρον *p*.

13. ἀεὶ *k*: και *p*.

14. καὶ ἐπὶ τοῦ *k*: κα . . . . *p*.

15. καθ' ἑαυτὸ *k*: κα . . . . *p* ‖ πρεσβυτέρου *Kroll p*: πρεσβυτερον *k* ‖ καὶ *k*: κα. *p* ὡς *Usener* ‖ ἀντὶ τοῦ γέροντος *k*: τοσουτουοντος *p*.

16. λέγεται *k* (ι *s.v.*) *p* ‖ γὰρ *k*: *om. p*.

16-17. ἀπολύτως *k*: απολυτω. *p* ‖ πρεσβύτερον *k* (τε *s. v.*): πρεσβυτερου *p* ‖ λέγωμεν *k*: *om. p*.

17-18. αὐτ⟨ῷ⟩ προσσημαίνον[τες τὸ] *scripsi*: αυτοροσσημαινομ . . . *k* (α *dub.*, ο[2] *vel* ς *vel* ε) . . . . μαινομ . . . . . *p* οὐ προσσημαίνον[τες τὸ] *Kroll*.

19. πλουσιώτερον *k*: . . . . εωτερον *p* ‖ προγενέστερον *k*: προσενστερον *p* πρὸς πενέστερον *Baeumker*.

20. ἅμα *k* (*vel* αλλα): *om. p* ‖ τῇ νοήσει *Kroll*: τηνοησι *k* (τ *et* ο *dub.*, ην *valde dub.*) *om. p*.

20-21. αὐτοῦ οὖν ὑποβάλλετα[ι] *scripsi*: αυτουουνυποβαλλει.α k[ac] (*exp.* ουνυπο) αυτουουνυπο αλλ . . . *p* αὐτοῦ ὑποβάλλετα[ι] *Kroll*.

21. [καὶ ἡ] *coni. Kroll* ‖ τοῦ *k* (*valde dub.*) *p* ‖ ἡλικία *k*: ε.λικια *p* ‖ *ante* πῶς *spatium in k* ‖ πῶς *om. p*.

22. οὖν *k*: ου .*p* ‖ τὸ πρεσβύτερον *Kroll*: τ . . . . τερον *k* . . . . τερον *p*.

23. ⟨νεώ⟩τερον *Baeumker*: πρεσβυτερον *kp*.

24. λέγετα[ι] *Kroll*: λεγετα. *k om. p* ‖ [ἑ]αυτοῦ *Kroll*: . αυτος *k* (σ *valde dub.*) .αυτ . . . *p* ‖ τῷ *Kroll*: τω *kp*.

25-26. γίγνεσθαι *k*: γιγνεσται *p*.

26. αὐτὸ *k*: αυτ.*p*.

26-27. γίνεσθαι *k*: γιγνεσται *p* ‖ πᾶσα *k* (πασ *valde dub.*, α *dub.*): *om. p.* ‖ [ἀδ]-υ[ναμία] *Usener*: ἀσυνεσία *susp. Kroll om. p* ‖ οὐ γὰρ δὴ ἔλαττον *Kroll*: ουγαρδηελαττονι *k omm. p*.

28. χρόνῳ *k* (*dub.*): . . .ενως *p*.

30. σωματικὴν *k* (σω *et* ικ *valde dub.*, τ *et* η *dub.*): . . . ματ . . . . *p*. ‖ οὐσίαν *k*: . . . αν *p* ‖ σύστασιν *k*: . . . σιν *p* ‖ τὸ *Kroll*: τον *kp*.

31. ν[εώτερον λαμβάνει ἵνα] *Kroll*: ν . . . *k* (*dub.*) *om. p* ‖ ν[εώ]τερον *Kroll*: ν . . τερον *k* (ν *dub.*, τ *valde dub.*) . . . τερον *p* ‖ γίγνηται *k*: γιγνητ . . *p*.

32. πρὸς *k* (π mg.) *p* ‖ ἄλλοι k αλλ . . *p* ‖ μὲν *k*: υεν *p*.

33. σοφιστικὸς *k*: σοφ . . . . κος *p*.

33-34. νεώτερος *k*: νεωτερ . . . *p* ‖ γὰρ ἐκ *k*: . . . κ *p* ‖ οὐ *k* (*s. v.*): *om. p*.

34-35. ἀλλ' οἷον *k*: αλλο.ον *p* ‖ ῥηθῇ *Kroll*: ρηθη *kp*.

IX. *Fol. 92*[r]

1. οὔσας *k* (α *ex correct.*?) *p* ‖ ἑαυτῷ *Kroll*: εαυτω *kp*.

4. συνηνῶσθαι *Kroll*: ευνηνωσθαι *k*[pc] ενηνωσθαι *k*[ac] (υ *s. v.*) *p*.

5. ⟨ν⟩οῦν *Kroll*.

8. πως *k* (ω *ex* ε?) *p*.

10. παραδεδωκότες *k*[pc]: παραβεβηκοτες *k*[ac] (β[1] *et* βη *canc. et s. v. scr.* δ *et* δω m[2])*p* ‖ ἐξήγγειλαν *Kroll*: εξηγπλαν *kp*.

11. πᾶσαν *p Kroll*: πασιν *k*.

12. κα[ὶ] ἔ [οι]κεν *Kroll*: κα . ε . . κεν *k* (ε[1] *s. v. m*[2]) καθ . κεν *p*.

14. εἰσάγων *k*[pc] (εισταγων *k*[ac] τ *canc.*) *p* ‖ αὐτοῖς *susp. Kroll*.

15. *linea inter* παντὸς *et* λόγου *in k*.

18. τὸ χρῶμα k^{pc} (τρωμα k^{ac} οχ *s. v.*) *p.*

19. ᾧ *Kroll*: ω *kp.*

20. λείπει *Kroll*: λειπειν *kp* ‖ δύναμις k^{ac} *p*: δυναμεις k^{pc} (ε ς. ι *scr. m* ²).

22. ἐνειχονιζόμενοι *Kroll*: ενϊχονιζομενοι *k* ενιχονιζομενοι *p* ‖ ἑρμηνεύωσιν *k*(σ *ex* ν?) *p.*

24. πάντα λόγον k^{pc}(αλ *ex* ω) *p.*

25. τῇ *Kroll*: τη *kp.* ‖ αὑτοῦ *scripsi*: αὐτοῦ *Kroll.*

26. δὴ k^{pc}(η *ex* ει): δει k^{ac} *p.*

27. ἀμείνους *Kroll*: αμινους *kp* ‖ πρεσβεύσαντες k^{pc}: περεσβευσαντες k^{ac}(ε ¹ *exp.*) *p.*

28. τῇ γνώσει *Kroll*: τηγνωσι *k* τηιγνωσι *p.*

30. ἐπεὶ επι *kp.*

31-32. παραδειγμάτων *Kroll*: παραδιγματων *kp.*

33. εἴς τιν' ἔννοιαν *k*: εις την εννοιαν *p* ‖ ἀξιοῦσιν *k*(ι ² *vel* ε) *p.*

X. *Fol. 92* ᵛ

2. εὐθείας *Kroll*: ευθιας *kp.*

4. τελευτᾷ *Kroll*: τελευτα *kp.*

5. ⟨γν⟩ωστῶν *Usener*: τεωστων *kp.*

7. εἰς τὴν k^{pc}: εστιν k^{ac} (ι *s. v. et* η *ex* ι) εστην *p.*

8. αὑτῷ *Kroll*: αυτω *kp.*

8-9. ἀπόστασις *Kroll*: αποστασεις *kp* ‖ τῷ *Baeumker*: το *kp.*

12. οὖν *k* (*s.* ο ⊢ *scr.*) *p.*

15. οὐχ ὅτι k^{pc} (χ *s. v.*, ο ² *ex* τ) *p.*

18-19. τῆς οὔσης *kp*: ποθούσης *susp. Kroll.*

19. καὶ *k* (κ *ex* τ) *p.*

20. κτήσασθαι *k* (σθ *ex* μ) *p* ‖ πᾶσαι *k* (ι *ex* σ) *p.*

20-21. δυνάμεις *k*: δυναμις *p.*

21. ⟨αἱ⟩ *Kroll* ‖ ἀναγγελτικαὶ *k* (γ ² *ex* κ) *p.*

23-24. τοιόνδε *k* (ε *ex* ι?) *p* ‖ θεός k^{pc} (θεν k^{ac} ν *canc. et* ος *s.v. m* ²) *p.*

25. ἐξήλλακται *k* (η *ex* ε) *p.*

26. τὴν k^{pc} (τιν k^{ac} ι *canc. et* η *s. v.*) *p.*

27. αὐτῇ *Kroll*: αυτη *kp.*

28. εἰκόνισμα k^{pc} (εκανισμα k^{ac} ι ¹ *s. v.*, ο *s.* α ¹, ν *ex* αι) *p* ‖ παραιτούμενον *k* (πα *s. v.*) *p.*

29. τῷ γνωρίζοντι *k* (τωι *ex* τως?) *p*: τὸ γνωρίζον τι *Kroll* ‖ ξύν⟨ε⟩ισιν *scripsi*: ξυνισιν *kp* ξυνί⟨η⟩σιν *Kroll* ‖ οὖν *k* (ο *vel* σ) *p.*

32. παρόδου *Kroll*: παροδων *k* (ο *ex* α *m* ²) *p.*

35. πειρῶνται *k* (ω *ex* ο) *p.*

XI. *Fol. 93ʳ*

4. ⟨εἰ⟩ *Kroll* ‖ ⟨ὃ⟩ν *Kroll*: εν *kp* ‖ ὑποθεὶς *Kroll*: υποθεσις *kp* ‖ μετέχειν *k* (ε ¹ *s. v.*) *p.*

5. ἔλεγεν *k* (ε ¹ *s. v.*) *p* ‖ ἄτοπος *k* (σ *ex* ν?) *p* ‖ ἐπεὶ *Kroll*: επι *kp.*

6. ὑποβαλὼν *Kroll*: υποβαλλων *kp.*

8. ἕν *k* (ε *ex* ο) *p.*

9. αὐτῷ *Kroll*: αυτω *kp.*

10-11. ἐξηγητικῷ *Kroll*: εξηγητικω *kp.*

13-14. ζῴου *Kroll*: ζωου *kp.*

15. ⟨τῷ λογικῷ⟩ *Kern.*

16. τού⟨του⟩ *Kroll*: του *kp* ‖ τῇ οὐσίᾳ *Kroll*: τηνουσια *k* (ν *exp.*) τη ουσια *p.*

18. ἑνὸς *k* (ο *ex* ι?) *p* ‖ ἢ *kp*: εἰ *Kroll.*

20-21. ἐνεικονιζομένη *Kroll*: ενϊκονιζομενη *k* ενικονιζομενη *p.*

21. ἑνός *k* (ε *ex* ο?) *p.*

22. ἐπὶ τῆς *Kroll*: επιστης *k* (π *ex* ν *vel e contrario.*) p.

23. συμπεριάγουσα *Kroll*: συνπεριαγουσα *kp.*

26. πρώτῳ *Kroll*: πρωιτωι *kp.*

27. ἐκβεβηκὸς *k* (κ ¹ *s. v.*) *p.*

31. ἓν μένοντος *p*: ενμονοντος *k* ἓν μόνον ⟨ὄν⟩τος *Kroll* ‖ ἓν ² *p et Usener*: *exp. k.*

33. ⟨ἓ⟩ν *Kroll*: ον *kp* ‖ διὸ ὁ⟨μοῦ⟩ ἐκεῖνο *Kroll*: διοουμετεχεινο *k ᵖᶜ* (ο ¹ *ex* α, κ *ex* χ *vel e contrario*, ο ² *add. s. v. m* ²) p.

34. καὶ *k ᵖᶜ* (οκαι *k ᵃᶜ* ο *canc. m* ²) *p* ‖ ἐκεῖνο *k* (ι *s. v.*) *p.*

XII. *Fol. 93ᵛ*

1. ἄλλο *k* (α *ex* κ) *p* ‖ τι ὃ οὐ *ᵃᶜ* (ο ¹ *exp.*): τι ου *k ᵖᶜ p.*

2. τοῖς *k* (ις *ex* ν) *p.*

3. συμβεβηκόσι *k* (ι *s. v.*) *p.*

5. ἀνούσιον *k ᵖᶜ* (ανουσιαν *k ᵃᶜ* α? *canc. et* ο *s.v. m* ²) *p* ‖ *ante* τοῦτο *littera* (α?) *erasa in k.*

10. *post* ἔφη *spatium duar. litt. in k* ‖ ⟨ὅτι⟩ *Kroll.*

12. ⟨ἓν⟩ *Kroll*: του *kp* ‖ -ν λέγεται τοῦ εἶναι *in rasura k.*

13. τοῦ ὅλου *k ᵖᶜ* (τουτολου *k ᵃᶜ* *exp.* τ ²) *p.*

14. γέγονεν *kp*: γεγονὸς *susp. Kroll.*

16. ὑφειμένον *Kroll*: ὕφιμενον *k* υφιμενον *p.*

16-17. ἐρρήθη μετασχὸν ἑνός *Kroll*: ερρεθημετασχομενος *kp* ἐρρήθη ⟨ὂν⟩ μετασχὸν ἑνός *susp. Kroll.*

22. αἰνισσομένῳ *k* pc (αινιοσμενωι *k* ac σ *exp. et* σσ *s. v.*, σ 2 *m* 2?) *p.*

25. ἐνεργεῖ *Kroll*: ενεργη *kp.*

26. τὸ 1 *k* (τ *s. v.*, ο *ex* σ?) p.

27. ⟨ἓ⟩ ν *Kroll*: ον *kp.*

28. ἐκκλινόμενον *Kroll*: εκκλεινομενον *kp* ἀλλ' ὃ ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι ὅπερ ἐστί, μετέχει ὄντος *susp. Kroll.*

30. τὸ μὲν ⟨ὃ⟩ *vel* τὸ δὲ [ὃ] *susp. Kroll.*

31. ἐκ τοῦ *k* (τ *s. v.*) *p.*

33. *ante* οὗ ⊢ *k* (*m* 2?) *om. p.*

35. *ante* ὡς *spatium in k* ‖ εἶναι *k* (ι 1 *s.v.*) *p.*

XIII. *Fol. 90* v

1. μὴ δυνά] μενον *Kroll* ‖ εἰσελθεῖν *k* (θει *in ras. fortasse ex* ειν) *p* ‖ τίνι *k*: τιμι *p.*

1-2. βλέπει ἑαυτὸν *Kroll*: βλεπεισεαυτον *k* (*fortasse* ε 3 *exp.*) βλεπεισσαυτον *p.*

3. ἑαυτόν *k* pc (εαυτην *k* ac ο *s.* η *et* ε *fortasse* σ) σαυτον *p* ‖ εἰς *om. p.*

4-5. ἀμφοτέρων *Kroll*: αμφοτεροις *kp* ‖ κατὰ *Kroll*: καθα *kp.*

6. μεμερισμένῳ *p Kroll*: μεμερισμενον *k* ‖ τίς ὁ λέγων *k*: . . . . γων *p.*

7. ὁ *om. p.*

8. νοουμένῳ *Kroll*: νοουμενω *kp.*

9. τί *kp*: *om. Kroll* ‖ *ante* δῆλον *spatium in k* ‖ δῆλον *om. p.*

10. ἐκείνας *k* (κ *ex* χ) *p.*

11. πάσαις 1 *kp*: πασῶν *susp. Kroll.*

12. ὀργάνοις *k*: οργανο . . *p* ‖ ἡ πάντων *k*: . . αντων *p* ‖ ἐφαπτομένη *k*: εφαπτο . . . . *p.*

13. καὶ 1 *kp delend. susp. Kroll.*

14. πρός τι πέπηγε *Kroll*: προτιπεπηγε *k* προτοπεπηγε *p.*

15. πάντως *k*: πα . . . . *p* ‖ αὐτῷ *Kroll*: αυτηι *k* ταυτηι *p.*

16. τέτακται *k* pc (τ 3 *s. v.*): τεταχαι *k* ac *p.*

16-17. οὐδενός *p*: ουδε̄ νος *k.*

17. ἔχει *Kroll*: εχεῖ *k* εχειν *p.*

18. οὐσίαν *k* pc (σ *fortasse ex* τ): ουτιαν *k* ac *p* ‖ οὐδενὶ *k*: ουδεν . . . . *p.*

19. ὄντως *Kroll*: οντος *kp.*

20. ὄντως *Kroll*: οντος *k* (*s.* ο 2 *fortasse* ω *m* 2) *p.*

22. πάντων [1] *Kroll*: παντα *k* απαν . . . . . . *p* || καὶ πάντων *k*: . . . . αντων *p*.

23. ⟨ἀ⟩σύζυγος *Kroll*: συζυγος *kp*.

24. ⟨οὐδ' ἀκοὴ τοῦ ὁρατοῦ⟩ *Kroll*.

28. ἐπαναβεβηκυῖα *k*: . . αναβεβηκυια *p*.

31. καὶ τὴν *k*: ααιτην *p* || πάθος *k* (π *et* σ *dub.*): πα . . . *p* || ἢ καὶ δύναται *k*: . . . αται *p*.

32. αὐταῖς *Kroll*: αυτοις *kp*.

33. κρείττον' *Kroll*: κριττον *kp*.

35. καθ' ἣν *k*: κα . . . . *p* || ὁρᾷ *Kroll*: ορα *kp*.

XIV. *Fol. 90ʳ*

1. εἰσελθεῖν εἰς *Kroll*: εισελθειvης *k* εισ . . . αμενης *p* || ἂν εἴη τῆς *k*: αμεν . . . . *p* || ⟨τῆς⟩ *conieci*.

2. νοήσεως *k*: νομεν . . *p* || νοουμένου *k* (ο [1] *s. v.*) *p* || ἐπινοία⟨ς⟩ *scripsi*: επινοια *k om. p* ἐπινοίᾳ *Kroll*.

3. *deest in p* || ἐπέκεινα *Kroll*: τηεκεινωη (ι *s. v. et* η [2] *dub.*) *k*.

4. *in p tres litterae* ουμ *in fine lineae* || πρεσβείᾳ *Kroll*: πρεσβεια *k*.

5. ἁπλοῦν *k*: αυ . . . . *p* || τὸ αὐτὸ τοῦτο *om. p* || ⟨ὅμως⟩ *Kroll*: ανθρωπος *k om. p*.

6. *deest in p* || ἑαυτοῦ *k* (ε *valde dub.*).

7. *deest in p*.

8. κατ' ἄλλο *k*: καιαλλο *p* || *cetera desunt in p*.

9. διαφέρον *k*: διαφεροντος *p* || οὐχ ἓν *Kroll*: ουδεν *k om. p* || καὶ τὸ τοῦ ἁπλοῦ *k*: . . . . ταου *p*.

10. οὐχ *Kroll*: ουκ *kp*.

11. καὶ *k*: κατ *p* || κατὰ τὴν πρώτην *k*: κατ. . . . . *p*.

12. καὶ αὐτὸ *k*: και αυ . . *p* || τοῦτο *k*: *om. p* || αὐτοῦ το[α]ύτου *scripsi*: αυτουτοαυτου *k om. p* αὐτοῦ *Kroll* αὐτοῦ τὸ ταὐτόν *susp. Usener* || ἰδέαν *om. p*.

12-13. δύναμις *k*: δυναμι .*p*.

13. ἢ *om. p* || ἐνδείξεως *k*: ενλι . . . ως *p*.

14. *deest in p* || ⟨χ⟩άριν *Kroll*.

14-15. ἀνεννόητον *k*: . . . . τον *p*.

15. *deest in p* || οὐχ *k* (χ *vel* δ).

16. *deest in p* || ⟨καὶ⟩ *Kroll*.

16-17. νοοῦν καὶ *k* . . ουν και *p*.

17. *deest in p*.

18. νοοῦν *k*: νοουμ *p* νεῦον *susp. Kroll* || *cetera desunt in p* || νοῦ[ς μετε]ξ[έλθῃ] *Usener*: νου . . . ξ . . . . *k* (νου *valde dub.*, ξ *vel* ζ).

19. *deest in p* ‖ εις *k* (ι *dub.*, ε et σ *valde dub.*) ‖ ἐπανέλθῃ *Kroll*: επανελθη *k*.

19-20. εἰς *k*: . . ς *p*.

20. ἴδῃ ἐστὶν *Kroll*: ιδη εστιν *k om. p*.

20-21. ζωή *Kroll*: ζωηι *k* . . ηι *p*.

21. ἀόριστος *k*[pc] (ο[1] *s. v.*): αριστιος *p* ‖ ⟨ὁ⟩ *Kroll* ‖ τὴν ζωὴν καὶ *k*: *om. p*.

22. πασῶν *om. p* ‖ ἐνεργειῶν *k*: ενεργει . . *p* ‖ καὶ ὡς *k* (αιως *dub.*) *om. p* ‖ κατὰ μὲν τὴν *om. p*.

23. *deest in p praeter* ἐνέργεια.

23-24. κατὰ *kp*.

24. νόησιν *k*: νουν *p* ‖ εἰς *om. p* ‖ αὐτὴν *Kroll*: αυτην *k* (αυ *s. v.*): *om. p.* ‖ στραφεῖσα *k* (ρ *s. v.*, *valde dub.*) *om. p*.

25. κατὰ *k*: και *p* ‖ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς *om. p*.

25-26. ὑπάρξεως *k*: . γαρ . . . . *p*.

26. *deest in p praeter* αυτο *fine lineae* ‖ ἐκνεύσασα *Kroll*: ηνευσασα *k* ‖ τοῦτο *k*: αυτο *p*.

27. καὶ κεινεῖται καὶ ἐν *om. p*.

27-28. ἑαυτῷ *Kroll*: εαυτω *k* . αυ . . *p*.

28. *deest in p praeter* και[3] ‖ τῷ *Kroll*: τω *k* ‖ ἄλλῳ *Kroll*: αλλω *k*.

29. *deest in p*.

30. ψιλὸν *k om. p.* ‖ τὸ ἓν καὶ οἷον *om. p*.

30-31. πρῶτον *k*: . . . το . *p*.

31. *deest in p*.

32. κεινεῖται *k*: κειν . . . . . *p* ‖ οὔτε ταὐτόν ἐστιν *om. p*.

33. ἑαυτῷ *k*: εαυτον *p*.

34. *deest in p* ‖ *spatium ante* ὅτι *in k*.

35. *deest in p praeter* αυτο.

Note di commento

[1] ἀπὸ ταύτης... ὁρμώμενον, formule analoghe in Porfirio, *Sent.*, 32, p. 23, 6, Mommert; *Epist. ad Marcellam*, 10, p. 281, 6; 11, p. 282, 3; 27, p. 291, 14, Nauck; *De abstin.*, IV, 9, p. 241, 8; *De antro nymph.*, 31, p. 77, 15.

[2] τοῦ ἐπὶ πᾶσι ὄντος θεοῦ, cfr. I, 18; X, 14 e Porfirio, *De abstin.*, I, 57, p. 131, 23; II, 34, p. 163, 15; II, 49, p. 176, 9 e 19; III, 5, p. 193, 1, Nauck; *Vita Plot.*, 23, 16; Eusebio, *Praep. ev.*, IV, 5, 1, t. I, p. 174, 13, Mras (secondo H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 510, n. 5).

[3] Cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XIV, p. 13, 15-20, Nauck. Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, p. 95, n. 208.

[4] διασπασθέντα, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 5, 9, 46; V, 3, 12, 13 e cfr. p. Notare *Epist. ad Marc.*, 10, p. 281, 2: διασκεδασθέντα.

[5] διαρτηθέντα, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 9, 5, 28: διαρτήσας.

[6] προσηγοριῶν, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 15, Nauck: μᾶλλον τὴν τοῦ ἑνὸς προσηγορίαν... τακτέον ἐπὶ αὐτοῦ.

[7] Kroll cercava nella lacuna che segue Σπεύσιππος il nome di un filosofo che, come il precedente, avrebbe concepito l'Uno come un minimum. Ma non è sicuro che queste poche lettere corrispondano a un nome proprio. Cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, § 1, t. I, p. 3, 1, Ruelle.

[8] πρᾶγμα ἀλλοτριώτατον, cfr. *Sent.*, 32, p. 23, 4: ἐν ἀλλωτρίῳ πράγματι.

[9] Cfr. Proclo, *In Parm.*, p. 1118, 19, Cousin: οἱ δὲ ὡς ἀπειροδύναμον καὶ ὡς πάντων γεννητικόν, *sc.* ἄπειρον προσειρῆσθαι τὸ ἕν.

[10] τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, formule analoghe, *Sent.*, 14, p. 4, 11: ἐν τῷ ἁπλῷ τῆς ὑποστάσεως e 33, p. 27, 9: κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως; *Phil. Hist.*, fr. XVIII, p. 15, 14: ἐν ταυτότητι... τῆς ἑαυτοῦ αἰωνίας ὑποστάσεως.

[11] Enumerazione analoga in Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 18-22, ove si trova anche ἐνεργειῶν.

[12] διὰ σμικρότητός τινος διαφευγούσης, cfr. Porfirio, *In Harm. Ptolem.*, p. 17, 20, Düring: ἔτι ἰδίως νοητὸν λέγεται τὸ πρὸς μονὴν τὴν τοῦ νου γνῶσιν ὑφεστηκός, τὴν δ' αἴσθησιν *διαφεῦγον*, ὡς τὰ *ὑπὸ σμικρότητος* ἐκφεύγοντα τὴν αἴσθησιν, νοητὰ μέν φαμεν εἶναι, αἰσθητὰ δ' οὔ.

[13] δι' ὀλιγότητα, cfr. Platone, *Timeo*, 75 *a*; Aristotele, *De part. an.*, III, 5, 668 *b* 8, ma anche Porfirio, *De abstin.*, I, 49, p. 124, 3, Nauck.

[14] Cfr. Plotino, *Enn.*, V, 5, 13, 9-20, in particolare πάντα ἄρα ἀφελών e μηδὲν... προστιθῶμεν. III, 8, 11, 11; VI, 7, 41, 16; V, 3, 17, 37; III, 9, 9, 23.

[15] ἐκπίπτειν e dopo, 14-15: ἐκπίπτειν εἰς κένωμα; cfr. Porfirio, *Sent.*, 32, p. 19, 1-2, Mommert: μὴ φοβεῖσθαι, ἀφισταμένην τοῦ σώματος ὡς εἰς κενόν τι καὶ μὴ ὄν (l'anima ha bisogno di coraggio per distaccarsi dal corpo, perché ha l'impressione di precipitare nel vuoto e nel nulla - a maggior ragione per passare dall'intellegibile all'Uno).

[16] τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, cfr. Platone, *Soph.*, 237 *b*: τὸ μηδαμῶς ὄν. La nozione si ritrova in Vittorino, *Ad Cand.*, 4, 2-3: *omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis*, cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 144.

[17] ἔχεσθαι, cfr. Porfirio, *Sent.*, 26, p. 11, 9: ἐχόμενοι τοῦ ὄντος (attraverso questa considerazione dell'ente si potrà raggiungere il non-ente trascendente). Le congetture di Kroll sono quindi inutili. C'è una difficoltà: ἔχεσθαι regge il genitivo, mentre πάντα è all'accusativo. Ma c'è probabilmente uno zeugma che consiste nella congiunzione dei due verbi ἔχεσθαι e νοεῖν che reggono casi diversi.

[18] αἴτιος, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 20, Nauck: ἔστι πάντων τούτων αἴτιος.

[19] Cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, IV, 23, 15-18 (= § 78).

[20] τῶν δι' αὐτὸν ὑποστάντων, cfr. III, 6; IV, 12; VI, 19.

[21] προέννοιαν. La correzione di Usener πατρὸς ἔννοιαν è plausibile: la nozione di pensiero del Padre evocherebbe gli *Oracoli caldaici* (W. Kroll, *De or. chald.*, p. 28 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 85, n. 70: πατρικὰς διανοίας; W. Kroll, *De or. chald.*, p. 24 e H. Lewy, p. 91, n. 97: ἔννοιαι πατρός). Ma la nozione di Padre non sembra qui al suo posto. Si potrebbe tentare di conservare προσέννοιαν. E' un hapax, ma potrebbe adattarsi al contesto. Ciò che προσεννοεῖται è ciò che non è espresso, ma che viene «pensato-con» (Aristotele, *De anima*, III, 6, 430 *b* 1; Simplicio, *In Categ.*, p. 43, 25, Kalbfleisch). Il pensiero che possiamo avere dell'Uno sarebbe allora un pensiero del tutto implicito, inespresso. Ma in fin dei conti penso che occorra leggere προέννοιαν (ugualmente hapax), confontandolo con Vittorino, § 70: *praeintelligentia* e § 71: *praenoscentia*. Per il senso cfr. anche *infra*, X, 28 e *Porfirio e Vittorino*, pp. 97-98, nn. 226-230.

[22] οὖσαν. Kroll cercava di ritrovare qui un participio come δηλοῦσαν o δεικνύουσαν, ma la nozione di una «immagine che è indicibilmente l'indicibile» può essere concepita alla luce dei testi di Vittorino in cui si vede la forma interiore di Dio *essere puramente Dio* (§ 73, cfr. p.), infinita, sconosciuta e indistinta come Lui. L'opposizione tra οὖσαν e γιγνώσκουσαν si ritrova del resto al § 89 (cfr.) in cui vengono contrapposte le due intelligenze, quella che si accontenta di essere e quella che è pensando.

[23] ἄξιοι. Cfr. Porfirio, *Epist. ad Marc.*, 15, p. 284, 20, Nauck sul modo di rendersi «degni» di Dio (cfr. Sesto, *Sent.*, 4, Chadwick); *De abstin.*, I, 57, p. 131, 25: μόλις καταξιοῦσθαι τῆς ἐκείνου ἐπαισθήσεως.

[24] τρόπους τῆς γυμνασίας. Cfr. Platone, *Parm.*, 135 *d*. Questo metodo di «ginnastica» era stato definito nei termini che Porfirio riprende da Platone in *Parm.*, 136 *a*: εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως.

[25] Le anime che cercano di ritrovare la somiglianza con Dio, sottinteso attraverso la virtù, si immaginano che la loro relazione con Dio, in particolare la loro somiglianza con Lui, sia reciproca. Si riconosce il tema di Plotino, *Enn.*, I, 2, 2, 4-10 e 7, 28-30. Vedere anche Simplicio, *In Categ.*, p. 201, 24-31, Kalbfleisch.

[26] σπεύδοντα, cfr. Porfirio, *De abstin.*, I, 27, p. 104, 23: ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει e I, 30, p. 108, 14: πρὸς τὸ ἀχρώματον καὶ ἄποιον σπεύδοντας ἐπανελθεῖν.

[27] ἀντιστρέφειν, è il termine tecnico per designare le relazioni reciproche a partire da Aristotele, *Categ.*, 6 *b* 29 e 39.

[28] ἀχώριστον. Kroll, basandosi su alcuni testi di Proclo (*In Parm.*, p. 1184, 18 e soprattutto *Plat. Theol.*, p. 41 m, Portus: ἡ δὲ ἀρχὴ χωριστὸν καὶ ἑαυτῆς μᾶλλον ἢ τῶν ἄλλων ἐστίν) vorrebbe leggere, al posto di ἀχώριστον, attestato dal ms. e accettato da Usener, χώριστον. Ma questa nozione di inseparabilità sembra giocare un ruolo particolare nel commentario, cfr. V, 21 e XIII, 20. «Inseparabile da se stesso», Dio è perfettamente uno e non si può comunicare. C'è forse un'eco

degli *Oracoli caldaici* in cui Dio è ἀμιστύλλευτος, cioé indivisibile (Kroll, *De or. chald.*, p. 19 = Proclo, *In Crat.*, p. 59, 2, Pasquali, H. Lewy, p. 81, n. 56). Notare Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 7-8: *spiritus inseparabilis a semet ipso* (= § 41, p.).

[29] ὑπὲρ τὸ πᾶν, cfr. VI, 34 e III, 8.

[30] πλήρωμα. Come propone Kroll, introduco una virgola prima di questa parola: Dio è la sua propria pienezza, riempie se stesso di se stesso. Ci si può chiedere d'altronde, confrontando con VI, 33, se non sia necessario collegare διὰ τῆς αὐτοῦ ἑνάδος a πλήρωμα ὢν: Dio si riempie della sua unità. Porfirio, in *Sent.*, 35, p. 29, 5, applica questa nozione all'intellegibile: πεπλήρωται γὰρ ἑαυτῆς ἡ δύναμις. Con una confusione di cui abiamo molti altri esempi, Porfirio ha potuto trasferire questa nozione all'Uno. Essa sarà applicata agli déi da Proclo, *Plat. Theol.*, p. 50, Portus: αὐτοὶ δὲ οἱ θεοὶ δι' ἑαυτὸς καὶ παρ' ἑαυτῶν αὐτάρκεις ἑαυτοὺς πεπληρωκότες, μᾶλλον δὲ πληρώματα τῶν ὅλων ἀγαθῶν ὑπάρχοντες. Su πλήρωμα, cfr. *Corpus Herm.*, XVI, 3 e la nota 12 di A. J. Festugière.

[31] ἑνάδος designa l'unità dell'Uno. Più tardi in Siriano, *In Metaph.*, p. 183, 24 e in Proclo, e forse anche in Giamblico (cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, § 100, t. I, p. 257, 20, Ruelle), il termine sarà impiegato al plurale per designare l'ordine supremo degli déi «soprasostanziali».

[32] μονώσεως, termine caro a Porfirio, cfr. *De abstin.*, IV, 20, p. 262, 16 e 264, 14; in Simplicio, *In Categ.*, p. 154, 17-20, che cita Porfirio (il termine compare tre volte).

[33] πληρωτικά corrisponde probabilmente a συμπληρωτικά (cfr. *Isagoge*, p. 10, 9; 14, 20; *In Categ.*, p. 95, 22; 99, 16; 125, 25, Busse) per designare la parte «essenziale» della realtà, in opposizione a ciò che si aggiunge come accidente.

[34] Penso che ἀπ' αὐτοῦ si adatti meglio di ἁπάντων al senso generale.

[35] Adagio tradizionale che si ritrova in Porfirio, *Sent.*, 25, p. 11, 5, Mommert: τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις e *Epist. ad Marc.*, 19, p. 287, 2: χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς το ὅμοιον.

[36] μετ' αὐτόν. Kroll difende μετὰ ταῦτα basandosi su Damascio, *Dub. et Sol.*, t. II, p. 96, 4: ἐοίκασι γὰρ οἱ μετὰ ταῦτα θεοὶ τῷ νῷ, ma riconosce la verosimiglianza di μετ' αὐτόν, attestato in I, 27; III, 9. 11; IV, 1.11.12.17.28; X, 11; XI, 34. Il copista ha probabilmente commesso un errore scrivendo μεταυτα, che ha portato alla correzione μεταταυτα.

[37] πάθη. Nel mio articolo *Fragments d'un commentaire de Porphyre*, p. 427, ho confrontato questo testo con Porfirio, *Epist. ad Aneb.*, in Eusebio, *Praep. ev.*, t. I, p. 244, 1, Mras (e Giamblico, *De myster.*, VII, 5): διὰ τῶν ἐπιφημιζομένων τῷ θείῳ τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν. Ma il senso è diverso. Nel commentario *Al Parmenide,* Porfirio vuol dire che noi trasferiamo in Dio la relazione che noi abbiamo con Lui, pensando per esempio che, se noi lo conosciamo, Lui ci conosca. Nella lettera *Ad Anebo,* Porfirio critica coloro che attribuiscono agli déi passioni analoghe alle nostre.

[38] σωτηρίου ἁπλότητος, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 23: δι' αὐτῆς (*sc.* ἰδιότητος) σῳζομένων.

[39] Per l'impiego di εἶναι a proposito di Dio, cfr. X, 25 e XII, 26. Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 8, 11, 7.

[40] ἐμφαίνουσα, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 49, 11 (§ 36): «Quod nullam *imaginationem* alteritatis habet».

[41] ἐπίνοιαν... γιγνωσκομένου. Cfr. XIV, 2. Si noterà in Porfirio, *Sent.*, 44, p. 44, 9: ἐπίνοιαν οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ ἀνοησίας ἔχων, testo in cui ἐπίνοια è sino-

nimo di ἔμφασις. Nel nostro commentario si tratta esattamente della «distinzione che si manifesta tra».

[42] <ἀλλ' ὡς ἂ>ν ἀχώριστον, cfr. IV, 7. 'Αχώριστον riprende in forma negativa l'idea espressa da Plotino, *Enn.*, VI, 9, 6, 49: ἓν δὲ ὂν συνὸν αὑτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ; impiego del neutro come in Plotino, cfr. H. R. Schwyzer, voce *Plotinos, Paulys Realencykl.*, t. XXI, col. 514.

[43] Le congetture si basano sul parallelismo delle negazioni, cfr. V, 28.

[44] È il problema classico delle forme negative, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, IV, 23, 24-25 (§ 78): «Non quidem per στέρησιν... sed per supralationem». Cfr. Simplicio, *In Categ.*, p. 396, 3 ss., Kalbfleisch. L'«ignoranza» divina trascende l'opposizione tra conoscenza e ignoranza.

[45] Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 7, 39, 4.

[46] Si noterà la coerenza tra questa immagine della luce perenne e quella del tramonto del sole, fenomeno relativo alla terra che non cambia il sole in quanto tale, III, 26.

[47] Porfirio avverte le difficoltà della dottrina che espone: pretende quindi che sia impossibile continuare a descrivere questa conoscenza assoluta, questa conoscenza «nella semplicità e senza rapporto al conosciuto». Non va al di fuori della conoscenza che avrebbe di Dio, ma fuori della nozione che si fa della conoscenza assoluta propria a Dio. Anche in Plotino, *Enn.*, VI, 9, 3, 6, l'anima è presa da vertigine, ἐξολισθάνει, perché l'Uno è per lei un oggetto privo di ogni forma.

[48] ἀσαφῆ φθεγγομένου, cfr. a proposito del balbettare dell'infante, Porfirio, *Ad Gaurum*, XII, 4, p. 51, 6, Kalbfleisch: ἄσημα... φθέγγεται.

[49] ἀποστῆναι... μερίζεσθαι. - Si tratta del metodo di negazione opposto al metodo di divisione. Anziché semplificare l'anima perché possa raggiungere l'indivisibile, il metodo di divisione la rende molteplice.

[50] <τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως>, cfr. I, 32, in cui si ritrova una costruzione analoga: διὰ τὸ... τῆς...

[51] <μετ'> αὐτόν. Cfr. III, 9.11; IV, 11, e soprattutto IV, 12.

[52] <τ>αὐτῷ, cfr. IV, 13.

[53] Questi due usi di ἔννοια αὐτοῦ (cfr. anche IX, 33) sono forse da confrontare con la nozione di προέννοια (II, 20). Si noterà che Porfirio, a proposito della risalita dell'anima di Plotino verso il «primo Dio» ci dice (*Vita Plotini*, 23, 8) che avviene ταῖς ἐννοίαις e secondo le vie prescritte da Platone nel *Simposio*. Se si confronta questo testo con *Epist. ad Marc.*, 10, p. 281, 5, ove Porfirio consiglia a sua moglie di «raccogliere e unificare le sue nozioni innate» (cfr. anche 290, 8 e 291, 4), ci si può chiedere se queste ἔννοιαι della *Vita Plotini* non siano le nozioni innate di Dio che sono risvegliate dallo sforzo di risalita verso Dio. Queste nozioni sono dentro di noi, come la προέννοια di II, 20, ma è necessario distaccarsi da tutto per scoprirle.

[54] Leggo αὐτοῦ <αὐτὸν> a causa di IV, 8-9, che mi sembra un testo parallelo.

[55] Si potrebbe congetturare [κα]ὶ ὡς <ἰδ>ί[α]ς ἁ<πλ>ό[τητος], dato che penso che sia necessario cercare qui un parallelo a καὶ μονώσεως di IV, 10 e che la lettura proposta da Kroll sia molto poco soddisfacente.

[56] ὑπὲρ τὸ πᾶν, cfr. IV, 8.

[57] ὡς = ὥστε, cfr. IX, 7-8.

[58] Porfirio inizia con l'analisi della struttura dell'argomentazione di Platone che in effetti è assai sviante. Mostra che Platone pone una conseguenza che poi converte, e questa conversione fa capire il ragionamento iniziale. Infatti Platone, che vuole arrivare alla conclusione: l'Uno non è nel tempo, pone come premessa maggiore: «Se l'Uno non è né più vecchio né più giovane, né della stessa età di se stesso», e conclude: «l'Uno non sarà nel tempo». Ma poi converte il ragionamento, che quin-

di diviene: «Se qualcuno è nel tempo, diverrà più vecchio di sé». Questa prima conclusione sembra innocua, ma Platone mostra poi che, nel caso dell'Uno, implica delle assurdità. Inizia con un'affermazione apparentemente anche innocua: «Ciò che è più vecchio è necessariamente più vecchio di un più giovane». Porfirio la commenta distinguendo due sensi di πρεσβύτερος, un senso assoluto che equivale a vecchio, e un senso relativo per il quale effettivamente, nella nozione di «più vecchio», è implicitamente presente la nozione di «più giovane». Arriva quindi alla svolta decisiva dell'argomentazione di Platone: «Ciò che è più vecchio di sé sarà allora più giovane di sé». Mostra l'assurdità apparente di questa formula: il tempo più lungo della vita del vecchio non diviene il tempo più breve della vita di un giovane. È anche impossibile se si considera la realtà corporea. Porfirio inizia ad enumerare le opinioni dei commentatori su questo passo di Platone. Alcuni pretendono che si tratti di un ragionamento sofistico. Come segnala Kroll, Proclo allude a questa stessa esegesi (*In Parm.*, p. 1225, 37; 1226, 2; 1227, 22) che probabilmente quella di coloro che consideravano il *Parmenide* come un esercizio logico (Proclo, *In Parm.*, p. 630, 37; 634, 6; 1052, 1; 1079, 18 e *Plat. Theol.*, I, 9, p. 17, 29).

[59] Su questa citazione degli *Oracoli caldaici*, cfr. W. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 78, n. 45. Altra testimonianza, Psello, *Expos. in or. chald.*, *P.G.*, t. CXXII, 1144 *a* : ὁ πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπασεν οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ, «Il Padre è sfuggito a se stesso e non ha contenuto il suo fuoco nella sua potenza noetica». Questa citazione di Psello chiarisce il nostro testo: Porfirio ha considerato le due proposizioni sinonime: il Padre si è sottratto e non si è comunicato, neanche alla sua propria potenza intelligente; πάντων τῶν ἑαυτοῦ corrisponde probabilmente a δυνάμει νοερᾷ: si tratta della potenza intelligente propria al Padre. D'altronde quest'ultima espressione annuncia la «potenza» e l'«intelligenza» di cui Porfirio sta per parlare. Notare Vittorino, *Ad Cand.*, 9, 4 (§ 14): «Intelligibilis et intellectualis cum sit dei potentia». H. Lewy nota gli impieghi di ἁρπάσαι in Proclo (*In Parm.*, p. 628, 11; 1067, 3; 1070, 14, Cousin; *Plat. Theol.*, p. 270, 8, Portus; *exc. Vat.*, p. 194, 29, Pitra; *In Crat.*, p. 58, 8, Pasquali.

[60] δύναμιν... συνηνῶσθαι, cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 79, n. 47. Altra testimonianza, Proclo, *Plat. Theol.*, p. 365, 3: ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ (*sc.* τῷ πατρί), νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου, κατὰ τὸ λόγιον. Da questo verso i neoplatonici, Porfirio per primo, traevano la loro triade πατήρ, δύναμις, νοῦς. Il nostro commentario è il solo che attesta la nozione di «co-unificazione» nella semplicità, che si ritrova testualmente in Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 10 (§ 41): «*Simplicitate* unus qui sit tres potentias *couniens* (= ἐν τῇ ἁπλότητι... συνηνῶσθαι)».

[61] L'espressione è propria al nostro commentario, cfr. V, 4, VI, 14, probabilmente VI, 34, XI, 21.

[62] καὶ... νοῦν, cfr. Kroll, *de or. chald.*, p. 12; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 112, n. 181. Altra testimonianza sul secondo Intelletto, Psello, *Expos. in or. chald.*, *P.G.*, t. CXXII, 1140: πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε δευτέρῳ. Come nota W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 7, n. 3, il testo del nostro ms. presenta una difficoltà: non si vede bene il posto gramaticale di ἄλλον... νοῦν.

[63] καὶ τῆς τριάδος... ἐξελόντες, cfr. W. Kroll, *De or. chald.*, p. 11 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 106, n. 164. Porfirio allude probabilmente a questo verso (Kroll, p. 18) attestato da Damascio, *Dub. et Sol.*, t. I, p. 87, 3, Ruelle: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριὰς ἧς μονὰς ἄρχει. Porfirio identifica μονάς e πατήρ e siamo quindi in presenza dell'interpretazione tipicamente porfiriana degli *Oracoli*: il Padre è il primo termine della triade intellegibile. Cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 80 e 225.

64 ἀναιρεῖν... παραιτεῖσθαι, cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chald. Oracl.*, p. 106, n. 164 e p. 81, n. 54. Il Padre, pur essendo il primo termine della triade suprema, non fa numero con essa, non c'è dunque συναρίθμησις perché questa triade trascende il numero. Negli *Oracoli* si può intuire una nozione analoga, dato che abbiamo un verso che, parlando di una seconda triade che è «misurata», lascia intendere che è preceduta dalla nostra prima triade, che non è quindi «misurata», cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 15 e H. Lewy, *Chald. oracl.*, p. 107, n. 170 (= Damascio, *Dub. et Sol.*, t. II, p. 63, 21: ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης, οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὗ τὰ νοητὰ μετρεῖται). Gli *Oracoli*, secondo il nostro commentatore, non accettano neanche la denominazione di Uno, per designare il Padre, perché implica ancora l'idea di numero. Questa affermazione sembra contraddire altre testimonianze, cfr. H. Lewy, *Chald. Oracl.*, p. 81, n. 54, per esempio Psello, *Brevis expos. in or. chald.*, *P.G.*, t. CXXII, 1149 *c*: μίαν ἀρχὴν τῶν πάντων δοξάζουσιν καὶ ἓν αὐτὴν καὶ ἀγαθὸν ἀνυμνοῦσιν. Come lo stesso Porfirio (cfr. I, 6 e II, 10-14) gli *Oracoli* giustapponevano forse l'affermazione e la negazione della nozione di Uno.

65 θεοὶ... παραδεδωκότες, sono termini tecnici per designare gli *Oracoli* e le loro dottrine, cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, pp. 1-2, e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 445 (*b* e *m*), ma, come nota Theiler, p. 2, il nostro testo distingue coloro che riportano la tradizione degli *Oracoli* (παραδεδωκότες) e gli *Oracoli* stessi (θεοί). Distingue così Giuliano, il padre o il figlio, compilatore degli *Oracoli*, e gli Déi che parlano negli *Oracoli*. Questo non significa che la dottrina riportata sia quella dell'uno o dell'altro «Giuliano», ma solamente che costoro pretendono di trasmettere una rivelazione divina.

66 τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 12: μηδὲ γνῶσιν *ἀνθρωπίνην* αὐτὸν *καταλαβεῖν*.

67 τοῖς ἐκ γενετῆς τυφλοῖς, cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, t. I, p. 9, 24, Ruelle: ὡς ἐκ γενετῆς ὢν τυφλός. Damascio immagina che un cieco di nascita affermi che il colore non è caldo; egli sa cos'è il calore, ma ignora cosa sia il colore; non comprende quindi il senso della sua negazione.

68 ὑπερτέρων: la sensazione sfugge ad ogni definizione e ad ogni spiegazione, e presuppone un senso proprio che percepisce, cfr. Origene, *Contra Celsum*, VI, 65.

69 παράστασιν, cfr. Porfirio, *Sent.*, 19, p. 7, 16; Mommert: κατὰ γὰρ ἀπόφασιν, ὧν οὐκ ἔστιν, οὐ κατὰ παράστασιν, ὧν ἐστι, προσηγόρευται. *In Categ.*, p. 55, 11 e 130, 13, Busse.

70 ἐν τῇ... ἀγνωσίᾳ. Dato il contesto, mi sembra che occorra leggere αὑτοῦ (e non αὐτοῦ con Kroll). Si tratta qui dell'ignoranza in cui ci troviamo in rapporto a Dio, cfr. X, 27: ἀγνωσίας αὐτοῦ. Περὶ ἡμᾶς significa qui «in noi», come in IV, 3, περὶ αὐτὰ significa «negli enti», o come in Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 17, Nauck: τὴν περὶ αὐτὸν ἁπλότητα: la semplicità che è in lui. Come nota Damascio, § 6, t. I, p. 10, 10, Ruelle, risiede in noi la non-conoscenza di ciò che non conosciamo.

71 κἂν λέγηται ἀληθῶς. Cfr. Sesto, *Sent.*, 352, Chadwick: περὶ θεοῦ καὶ τἀληθῆ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρός e Porfirio, *Epist. ad Marc.*, p. 284, 10: καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει (dire il vero o il falso a proposito di Dio a spiriti corrotti da false dottrine è ugualmente pericoloso).

72 Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 7, 36, 6-10; Damascio, § 5, t. I, p. 8, 17-22; Diogene Laerzio, VII, 52 ss.

73 Si tratta dell'Intelligenza che viene immediatamente dopo l'Uno.

[74] Cfr. Diogene Laerzio, VII, 52: ἡ δὲ *κατάληψις γίνεται* κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν... *λόγῳ* δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι. Per Porfirio gli Stoici confondono λόγος e νόησις (*Sent.*, 43, p. 43, 1, Mommert).

[75] Cfr. Platone, *Epist.*, VII, 343 *b*: δυοῖν ὄντοιν, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ *τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί ζητούσης* εἰδέναι *τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητούμενον...* ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας ἐμπίπλησι... πάντ' ἄνδρα.

[76] γνωστικαὶ δυνάμεις, cfr. Porfirio, *Sent.*, 43, p. 41, 16, Mommert: γνωστικαὶ δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀθρόον· αἴσθησις, φαντασία, νοῦς.

[77] Probabile reminiscenza della lettera II di Platone, 313 *a*, che è un'imitazione della lettera VII, 343 *b* (citata a proposito delle righe 16-23): τοῦ δὴ βασιλέως πέρι καὶ ὧν εἶπον *οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον* (cioé nulla di ciò che l'anima ricerca).

[78] εἰκόνισμα, cfr. II, 21: ἐνεικονιζομένην; la πρόεννοια (II, 20) rappresentava Dio nel silenzio, senza sapere ciò rappresentava, senza avere coscienza del suo silenzio; era quindi «ignoranza». Questa «ignoranza» rifiuta qui ogni forma, il che vuol dire che l'intelligenza vuole restare vuota, cfr. II, 16-17.

[79] οὐ μετέχον τῆς οὐσίας, cfr. 4-5 e XII, 7-8. 17.

[80] ποιεῖται τὸν λόγον, formula di commentatore, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 58, 33; 61, 13; 88, 4; 90, 29, Busse.

[81] ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσίας, cfr. *Parm.*, 142 *b*.

[82] ἡ τοῦ εἶναι ἰδιότης, nonostante la forma grammaticale apparentemente identica ha un senso diverso di XI, 20: τις ἰδιότης ὑποστάσεως, ma i sensi delle due espressioni si chiariscono a vicenda. In termini generali, la forma ἰδιότης con il genitivo di un sostantivo come ὑπόστασις o οὐσία (o un'espressione equivalente) è frequente in Porfirio, cfr. *Sent.*, 33, p. 27, 9, Mommert; *In Harm. Ptol.*, p. 8, 9, Düring; Porfirio, in Simplicio, *In Categ.*, p. 30, 15, Kalbfleisch. Il testo di Simplicio, *In Categ.*, p. 55, 4: τῷ δὲ ἀριθμῷ διέστηκεν ὅσα συνδρομῇ συμβεβηκότων τὴν *ἰδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως* ἀφωρίσατο proviene anch'esso probabilmente dal commentario perduto di Porfirio alle Categorie e, in ogni modo, chiarisce il senso di XI, 20: ἰδιότης ὑποστάσεως. Sembra che questa espressione si possa tradurre con «individualità ipostatica» e si deve intendere come designante «la proprietà individuale che si realizza nella concretezza». Il contesto del passo di Simplicio è infatti porfiriano. Si tratta della definizione delle «cinque voci» secondo l'*Isagoge* di Porfirio e l'espressione συνδρομῇ συμβεβηκότων che troviamo nella frase citata è tipicamente porfiriana. In effetti la si trova esplicitamente in Porfirio, *In Categ.*, p. 129, 8, Busse: ἀριθμῷ δὲ ἀλλήλων διενήνοχεν... ἰδιότητι... συνδρομῆς ποιοτήτων, frase del tutto parallela a quella di Simplicio. D'altra parte, Dexippo allude probabilmente a Porfirio quando critica (*In Categ.*, p. 30, 24-26, Busse) una dottrina per cui la differenza numerica si realizza συνδρομῇ ποιοτήτων, cioé attraverso un concorso di qualità, e quando lascia intendere che questa dottrina riprende quella dell' ἰδίως ποιόν stoico. Si può infatti riconoscere in questo testo di Dexippo la dottrina dell'individuazione esposta nell'*Isagoge*, p. 7, 21, Busse: ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα ὅτι *ἐξ ἰδιοτήτων* συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν *τὸ ἄθροισμα* οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο. La proprietà dell'ipostasi, cioé la sua individualità, la particolarità unica che si realizza nella sua concretezza, l'ἰδιότης ὑποστάσεως di XI, 20 è quindi il risultato di un concorso (συνδρομή, ἄθροισμα) di proprietà o di qualità. Ritorniamo qui all' ἰδιότης τοῦ εἶναι di XI, 9. In effetti, bisogna intendere questa espressione come significante la proprietà che è l'essere: questa proprietà dell'essere e la proprietà dell'Uno concorrono insieme per costituire l'ἰδιότης ὑποστάσεως di XI, 20. Secondo Porfirio, il secon-

do Uno del *Parmenide* possiede la *proprietà* dell'unità come una «qualità propria», e questa qualità propria viene ad unirsi alla qualità propria dell'essere, cioé all'*ousia* di cui, secondo Platone, il secondo Uno «partecipa». Il composto della proprietà dell'essere e della proprietà dell'Uno costituisce l'individualità ipostatica propria al secondo Uno. Τοῦ εἶναι è quindi in ἰδιότης τοῦ εἶναι un genitivo di definizione: questa espressione significa «la proprietà che è l'essere», mentre in XI, 20, ὑποστάσεως è un genitivo di appartenenza: e l'espressione significa allora «l'individualità propria all'ipostasi».

[83] συνηλλοίωται, cfr. Porfirio, *Symm. Zetem.*, p. 45, Dörrie: ἡνῶσθαι... συνηλλοιῶσθαι.

[84] ἐξηγητικῷ... λόγῳ, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 63, 8; 72, 34; 73, 20; 76, 14, Busse.

[85] Sul composto delle parti dell'essenza, cfr. Porfirio, *Isagoge*, p. 8, 20 e *In Categ.*, p. 95, 22; vedere *Porfirio e Vittorino*, p. 90 e 110.

[86] συνηλλοίωται... παράθεσις, cfr. Porfirio, *Symm. Zetem.*, p. 45, Dörrie: συνηλλοιῶσθαι... παρακεῖσθαι.

[87] La correzione di Kroll εἰ per ἤ, attestato nel palinsesto, è inutile e sbagliata. Qui ἤ ha il senso di «o allora, altrimenti»; ci sarebbe giustapposizione e non combinazione tra l'essere e l'Uno. Infatti se l'accidente può sparire senza distruggere il soggetto (*Isagoge*, p. 12, 24), vuol dire che c'è solo giustapposizione tra accidente e soggetto; cfr. p. Per la forma ὡς συμβεβηκός, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 94, 32, Busse, e Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 48, 10 (§ 35).

[88] ἐνεικονιζομένη, cfr. II, 21, IX, 22, X, 28. L'individualità, che è un composto totale di qualità, imita l'unità e la semplicità dell'Uno.

[89] Cfr. Plotino, *Enn.*, V, 3, 12, 45.

[90] ἐκβεβηκός, cfr. Porfirio, *Sent.*, p. 27, 9. 10. 14; 28, 2. 11, Mommert.

[91] θεωρούμενον (ἐν), formula cara a Porfirio, cfr. *Sent.*, p. 9, 11; 10, 2; 18, 7; 19, 5; 28, 13; 31, 3; 35, 2, Mommert; *In Categ.*, p. 71, 13; p. 103, 30, Busse, e sotto la forma θεωρεῖσθαι ἐπί, *Sent.*, p. 6, 10; p. 27, 10; *In Categ.*, p. 125, 3. 5 e 64, 8; *Isagoge*, p. 18, 19 e 21, 22.

[92] συμβεβηκόσι è qui un sinonimo di κατηγορούμενα (su questo termine, cfr. *Sent.*, 39, p. 34, 19). In questo senso il termine si contrappone al «soggetto» e non alle altre voci, il genere, la differenza, la specie e il proprio (cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 71, 28). Kroll credeva di vedere qui un'allusione ai predicati riferiti al primo e al secondo Uno dalla prima e dalla seconda ipotesi del *Parmenide* e offre come esempio XIV, 26. Ma qui in XII, 3-6, gli esempi dati non corrispondono a questi predicati platonici; questi esempi esprimono soltanto l'opposizione radicale tra i due Uni. Porfirio è molto sensibile a questo genere di antitesi (cfr. *Sent.*, 39, p. 34, 19 - 35, 10; 18, p. 6, 3 ss.; 19, p. 7, 7) che contrappongono due serie di predicati propri a due ordini di realtà.

[93] ἓν μόνον... ἓν πάντα, cfr. Plotino, *Enn.*, V, 3, 15, 23; Vittorino, *Ad Cand.*, 22, 5-7 (= § 18): *unum et solum... esse omnia*. Kroll cita Damascio, *Dub. et Sol.*, § 42, t. I, p. 85, 15-28; § 44, p. 87, 8; § 46, p. 92, 13; § 190, t. II, p. 65, 28; § 206, p. 89, 2 (meno sicuro).

[94] ἓν ἀνούσιον... ἓν ἐνούσιον, questi due termini, che non sono attestati nel resto dell'opera di Porfirio, si trovano in Vittorino (cfr. *Adv. Ar.*, II, 1, 24-35) e sono riconoscibili attraverso il latino, *Adv. Ar.*, I, 50, 24-25 (= § 42): *exsistentialiter* (ἐνουσίως) *unum... inexsistentialiter* (ἀνουσίως) *unum*.

[95] οὐσιῶσθαι... οὐσιωμένον, il termine era raramente utilizzato in forma passiva prima di Porfirio, cfr. *Sent.*, 39, p. 35, 5; 41, p. 39, 14-19, Mommert; *In Categ.*, p. 99, 7, Busse (Nicostrato segnala il termine come insolito in Simplicio, *In Categ.*, p.

369, 11, Kalbfleisch); *In Harm. Ptol.*, p. 11, 33 - 12, 1, Düring; περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν, in Stobeo, *Anthol.*, III, 21, 28, p. 582, 15, Hense; *Adv. Borth.*, fr. 1, in Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 28, 1, t. II, p. 63, 3, Mras.

[96] La nozione di ὕφεσις (abbassamento; rilassamento della tensione) diventa tecnica a partire da Porfirio, *Sent.*, 11, p. 3, 5, cfr. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 12.

[97] περιήγαγεν, cfr. XI, 23.

[98] αἰνισσομένῳ, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XVII, p. 14, 12, Nauck: διὸ ἐν ἀπορρήτοις περὶ τούτων αἰνιττόμενος φησί (sc. Πλάτων).

[99] Cfr. X, 24-25, e Platone, *Rep.*, VI, 509 *b* (cfr. XIV, 4).

[100] ἓν, correzione di Kroll, giustificata da XI, 4-6, e XII, 7-10. Si noterà la confusione frequente di εν e di ον nel ms., cfr. XI, 4, 8, 33.

[101] ἐκκλινόμενον si può spiegare con XI, 23: συμπεριάγουσα e XII, 19: περιήγαγεν, l'essere del secondo Uno è il risultato di una «conversione» verso l'esterno, di un rivolgimento in rapporto al primo Uno.

[102] μετέχειν ὄντος, cfr. XII, 17.

[103] In queste due righe ὄντος ha un senso puramente copulativo. In particolare la formula τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα è analoga a XIV, 3-4: ἐπέκεινα... οὖσα, ma qui l'Uno è ὁ ἐπέκεινα, espressione che è una sorta di nome proprio, come in Porfirio, *Sent.*, 10, p. 3, 2-3, Mommert: ἐν... τῷ ἐπέκεινα e 12, p. 3, 11 ἄλλη (ἡ ζωή) τοῦ ἐπέκεινα.

[104] λευκόν εἶναι, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 3, 6, 10-32, ove si discute Aristotele, *Metaphys.*, V, 7, 1017 *a* 8-18.

[105] Cfr. XIII, 35; XIV, 1 e XIII, 2. Per la nozione di ritorno in sé, cfr. Porfirio, *Sent.*, 40, p. 38, 7, Mommert: τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερῶς. Per Plotino la realtà assolutamente semplice non si può volgere verso se stessa (*Enn.*, V, 3, 1, 3).

[106] ἐφαπτόμενος, cfr. 12, 24, 32. È sottintesa l'immagine del senso comune, punto indivisibile che è in contatto con tutti i raggi della circonferenza, cfr. Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 12.

[107] μεμερισμένῳ, cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 427 *a* 11: διαιρετή e Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 15: διεστώς; cfr. anche *Parm.*, 144 *d*.

[108] λέγων, cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 426 *b* 20; Alessandro, *De anima*, p. 61, 3 e 61, 14, Bruns; Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 10 (cfr. P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Sources de Plotin*, p. 434).

[109] ἀχώριστος, cfr. IV, 7 e V, 21. Ma anche Aristotele, *De anima*, III, 2 426 *b* 29.

[110] Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 426 *b* 8 e ss.

[111] πάθος sinonimo di συμβεβηκός, come in Aristotele, *De anima*, I, 1, 402 *a* 9 e soprattutto *Metaphys.*, XIV, 1, 1088 *a* 17.

[112] Cfr. Platone, *Teeteto*, 184*d* 4.

[113] τῆς <τῆς>... διαφέρουσα. Ho proposto questa correzione: 1 perché l'espressione ἐπίνοια τῆς νοήσεως καὶ τοῦ νοουμένου è tecnica; l'abbiamo già incontrata in V, 20: ἐπίνοιαν <τε> γνώσεως καὶ γιγνωσκόμενου, ove precisamente la conoscenza assoluta propria a Dio veniva presentata come anteriore alla «distinzione tra conoscenza e conosciuto». Qui è lo stesso: διαφέρουσα significa «che supera», «eccellente al di sopra». Si noterà che ἐπίνοια significa chiaramente «distinzione» in Plotino, *Enn.*, II, 9, 1, 42. 53. e 2, 1. 2 È impossibile dare un senso soddisfacente se si ammette la lettura di Kroll. In quest'ultimo caso infatti si deve tradurre o in questo modo: «Questa potenza sarebbe diversa dall'intellezione e dall'intellegibile, diversa per una distinzione concettuale e al di là di questi per maestà e

potenza» (ma in questa traduzione non si capisce bene l'apparizione della nozione di «distinzione concettuale»), o in quest'altro: «Questa potenza sarebbe diversa dall'intellezione e differirebbe concettualmente dall'intellegibile» (traduzione che è difficilmente conciliabile con il contesto). Si noterà del resto ch ein XIV, 6, la distinzione tra «questa potenza» e l'Intelligenza sottomessa all'opposizione intellezione-intellegibile non è soltanto concettuale, bensì ἐνεργείᾳ καὶ ὑπάρξει. L'espressione ἑτέρα ἂν εἴη corrisponde a XIII, 10: παρ' ἐκείνας.

[114] Cfr. Platone, *Rep.*, VI, 509 *b*: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

[115] Τὸ αὐτὸ τοῦτο, cfr. *Parm.*, 143 *a*, e più avanti, XIV, 12.

[116] ἐνεργέᾳ... καὶ ὑπάρξει, i due termini si contrappongono, dato che l'esistenza è un primo stato, un atto immobile da cui nasce l'atto propriamente detto, cfr. XIV, 23 e 25. Su questa opposizione, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 23 (§ 42): *exsistentia-motus; Ad Cand.*, 21, 2 ss. (§ 38): *esse-operari* e Porfirio, *Sent.*, 36, p. 31, 1-14, specialmente 31, 8: ἡ δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικὴν εἶναι τὴν ἑνότητα γέγονε. Qui l'Uno, preso nella sua pura esistenza, permane in uno stato di semplicità; ma preso nella sua attività, diviene molteplice nel movimento che lo fa uscire dalla pura esistenza per tornare in sé.

[117] 'αὐτὸ τοῦτο' αὐτοῦ το(α)ύτου. Penso che l'α sia stata introdotta erroneamente a causa delle lettere τοαυτου che vengono prima: c'è stata una sorta di dittografia. L'αὐτὸ τοῦτο è il «Lui stesso» di cui parla *Parm.*, 143 *a* (cfr. XIV, 5). Questo «Lui stesso» è la forma prima ed originaria dell'Uno-Ente, cioé in fin dei conti la sua idea, la sua preesistenza, come in XII, 32. Penso che αὐτὸ τοῦτο sia qui un accusativo di relazione.

[118] ὕπαρξιν... νόησιν precisa l'opposizione di XIV, 6 tra ὕπαρξιν ed ἐνέργεια. Anche in Vittorino l'opposizione tra l'esistenza e l'atto si precisa poi come opposizione tra l'esistenza, la vita e il pensiero, cfr. *Adv. Ar.*, III, 2, 12-36 (§ 28).

[119] Per il rapporto stretto con Vittorino, cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 120.

[120] ἑστῶσα... ἐνέργεια, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, III, 2, 36 (§ 28): «Cessans motus» e *Adv. Ar.*, IV, 8, 26 (§ 29): «Esse enim primus motus est qui *cessans* dicitur *motus*... cum enim se ut exsistat operatur recte et intus motus et *cessans motus* est nominatus».

[121] Cfr. *Parm.*, 145 *b* - 146 *a*; 145 *b* - 145 *e*; 146 *a* - 147 *b*.

[122] Cfr. *Parm.*, 138 *b* - 139 *b*; 139 *b-e*; 137 *d* - 138 *a*.

Indice dei termini greci del «Commentario» al Parmenide

N.B. - Le cifre romane rinviano ai fogli le cifre arabe alla riga del foglio. L'indice non contiene i termini del passo del *Parmenide* riportato al foglio VII e all'inizio del foglio VIII. L'asterisco designa gli *hapax legomena*.

Bibliografia e indici

Bibliografia selezionata ragionata sul Commentario al *Parmenide*

a cura di Giuseppe Girgenti

A. *Opere pubblicate in volume o in saggi e articoli su riviste*

B. Peyron, *Notizia d'un antico evangeliario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia,* «Rivista di filologia», 1 (1873), pp. 53-71.

Questa è la prima edizione dei frammenti dell' anonimo *Commentario al Parmenide* di Platone, e anche la prima segnalazione della loro esistenza.

W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest,* «Rheinisches Museum»,47 (1892), pp. 599-627.

Si tratta della prima edizione critica del Commentario al Parmenide.

R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen,* in Pauly-Wissowa, *RE,* 21, 1951, col. 974-975.

Curando la voce Plutarco di Atene, l'autore attribuisce a questo neoplatonico la paternità del Commentario; Hadot critica questa tesi nel saggio introduttivo.

P. Hadot, *Porphyre et Victorinus,* Paris 1968 (*Porfirio e Vittorino,* tr. di G. Girgenti, intr. di G. Reale, Milano 1993).

Nell'edizione originale del 1968, il Commentario al Parmenide di Porfirio era pubblicato nel secondo tomo di quest'opera, accanto ad alcuni testi tratti dalle opere teologiche di Mario Vittorino. P. Hadot dimostra che Porfirio è la fonte greca di questi brani filosofici di Vittorino e che la dottrina è la stessa di quella contenuta nel Commentario al Parmenide: la distinzione dei modi degli enti e dei non-enti e lo statuto di Dio come «Non-Ente al di sopra dell'Ente»; la Triade intellegibile articolata secondo i tre momenti di essere-vita-pensiero; l'identificazione di Uno ed Essere (o Agire) puro; la processione e la conversione del secondo Uno o Intelligenza; la distinzione di Agire (vivere) e di Forma (vita). Mario Vittorino usa quindi le categorie concettuali porfiriane per una prima formulazione filosofica del dogma della Trinità, mirante a dimostrare la consustanzualità del Padre e del Figlio contro le teorie degli Ariani. Nel capitolo II («Porfirio fonte dei brani neoplatonici») Hadot prende in esame la verosimiglianza storica del rapporto tra Porfirio e Vittorino, le ragioni dottrinali, ed analizza in dettaglio il Commentario al Parmenide: conferma l'attribuzione a Porfirio, fondata sull'identità di dottrina, di metodo (in particolare la trasposizione nella metafisica pla-

tonica degli schemi stoici dei composti), e di atteggiamento nei confronti degli Oracoli caldaici; analizza poi in dettaglio il contenuto dei sei frammenti del Commentario al Parmenide.

W. Theiler, *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin,* «Revue internationale de Philosophie», 24, Année 92, Fasc. 2 (1970), pp. 290-297.

Theiler accetta la tesi di Hadot, scrive espressamente: «Ich nehme meine Bedenken (...), daß es sich um ein Werk des Porphyrios selbst handelt, zurück» (p. 291); analizza poi la citazione degli Oracoli caldaici presente nel Commentario al Parmenide, che si conclude con una netta presa di posizione da parte di Porfirio a favore della teologia negativa, contro le «rivelazioni positive» degli Oracoli; esse, anche se ci dicono qualcosa di vero, sono alla fine incomprensibili.

R. T. Wallis, *Neoplatonism,* London 1972, pp. 114-118.

Commenta brevemente la dottrina contenuta nel Commentario e la sua posizione all'interno del Neoplatonismo. Sostiene che l'attribuzione a Porfirio è molto probabile e che in ogni caso, se l'autore non fosse Porfirio, si dovrebbe cercare sempre nell'ambito dei suoi diretti discepoli.

W. Beierwaltes, *Identität und Differenz,* Frankfurt am Main 1980 (*Identità e Differenza,* traduzione di S. Saini, Introduzione di A. Bausola, Milano 1989, in particolare pp. 91-110).

Analizza la trasformazione cristiana del nesso di identità e differenza che Mario Vittorino opera sulla base dei testi porfiriani: Il *Commentario al Parmenide* può essere accettato come fonte filosofica di Vittorino; la struttura teoretica di fondo è costituita dal concetto di Uno-Essere e dal suo nesso con la triade «essere-vivere-pensare».

H. G. Gadamer, *Der platonische Parmenides und seine Nachwirkung,* (*Il Parmenide platonico e la sua influenza,* in *Studi platonici 2,* a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1984, pp. 265-278).

Analizzando l'influenza del Parmenide di Platone, Gadamer tiene conto del nostro Commentario e ritiene molto probabile la tesi di Hadot che dimostra che l'autore è Porfirio.

A. Smith, *Porphyrian Studies since 1913,* in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* hrsg. von W. Haase, Teil II: *Principat,* Band 36: *Philosophie, Wissenschaften, Technik,* 2. Teilband: *Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus,* Berlin-New York, 1987, pp. 727-729, 738-741.

Ritiene plausibile, ma non certa, la tesi di Hadot sull'attribuzione del Commentario a Porfirio; preferisce sospendere il giudizio, notando che Proclo e Giamblico attestano l'esistenza di seguaci di Porfirio (οἱ περὶ Πορφύριον); il commentario potrebbe quindi essere stato scritto da un discepolo diretto di Porfirio.

K. Corrigan, *Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and One. A Reappraisal,* in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* hrsg. von W. Haase, Teil II: *Principat,* Band 36: *Philosophie, Wissenschaften, Technik,* 2. Teilband: *Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus,* Berlin-New York, 1987, pp. 984-986.

Accetta l'attribuzione a Porfirio e analizza la dottrina sull'Uno-Essere e sull'Intelligenza, evidenziando le affinità e le divergenze a riguardo nei confronti di Plotino e di Amelio. Nota in conclusione che la dottrina porfiriana sull'Essere e sull'Ente è giunta sino a Tommaso d'Aquino, tramite la mediazione di Boezio.

H. D. Saffrey, *Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen,* in AA. VV., *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Arethusa, Buffalo, New York, 1988, pp. 1-20.

Saffrey analizza vari passi del Commentario al Parmenide, soffermandosi in particolare su quelli che parlano dell'impossibilità di conoscere Dio: la vera conoscenza di Dio è in realtà «non-conoscenza»; accetta la tesi di Hadot e in più adduce ulteriori prove della paternità porfiriana: una testimonianza tratta dalla Teosofia di Tubinga, che riporta una frase di Porfirio tratta proprio dal Commentario al Parrmenide, e una testimonianza di Proclo, che afferma che Porfirio poneva due Intelligenze prima dell'Anima (dottrina che è presente nel Commentario).

W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte,* Franfkfurt am Main 1985 (*Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi,* tr. di M. L. Gatti, intr. di G. Reale, Milano 1991, pp. 177-179).

Beierwaltes accetta la tesi di Hadot e analizza teoreticamente la dottrina porfiriana presente nel Commentario al Parmenide: l'unione di Uno ed Essere, la successiva distinzione di Essere originario e di Ente derivato e le due forme di Pensiero o Intelligenza; nota che questa interpretazione di Porfirio deriva dal suo intento di unire ciò che è platonico con ciò che è aristotelico, tendenza che ritorna nella teologia filosofica del Rinascimento.

A. Linguiti, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza,* Firenze 1990, pp 39-43.

Analizza alcuni passi del Commentario che fanno riferimento alla conoscenza di Dio che è una non-conoscenza anteriore alla conoscenza. L' unione con il Principio si può raggiungere solo con una «prenozione», data la sproporzione esistente tra l'anima e Dio. L'autore ipotizza un influsso diretto di questo testo sul pensiero di Damascio e rileva la compresenza di teologia negativa e teologia affermativa.

J. Dillon, *Porphyry's Metaphysic of the One,* in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin,* Paris 1992, pp. 356-366 (in part. p. 357, n. 6).

Afferma che non c'è nessuna seria ragione per immaginare un discepolo sconosciuto di Porfirio come autore del Commentario, per spiegare il rapporto tra l'Anonimo e Vittorino.

B. *Recensioni al libro di P. Hadot, Porfirio e Vittorino:*

N.B.: Le recensioni sotto indicate, analizzando il contenuto del libro di Hadot, sono favorevoli alla sua tesi sull'identificazione dell'autore del *Commentario* con Porfirio; riporteremo alcuni dei passi più significativi delle medesime.

J. Trouillard, «Études Grecques» 82 (1969), pp. 242-244.

«Bisogna ammirare l'acribia e la fermezza con cui Pierre Hadot analizza l'originalità delle dottrine sotto i diversi sincretismi che tendono a confondere sia alcune tendenze irriducibili del neoplatonismo, sia neoplatonismo e cristianesimo. L'accuratezza delle sue analisi non gli fa mai perdere di vista l'integrità specifica di ogni significato» (p. 244).

A. H. Armstrong, «The Journal of Theological Studies» 20 (1969), pp. 637-639.

«La ricostruzione che Hadot fa di Porfirio, sebbene a volte sembra essere più precisa di quanto l'evidenza possa permettere, non lasciando però spazio per possibili inconsistenze, è nel complesso molto convincente» (p. 638).

W. Beierwaltes, «Erasmus» 21 (1969), pp. 621-626.

«Che i frammenti di un commentario neoplatonico al Parmenide di un palinsesto torinese, di cui Kroll ha già curato la prima edizione critica nel 1892, abbiano come autore Porfirio, Hadot l'aveva già dimostrato (...) con argomenti più che convincenti» (p. 623)

F. Brunner, «Revue de Théologie et de Philosophie» 5 (1970), pp. 346-347.

«Hadot conclude riassumendo i risultati a cui è giunto: Porfirio, concepito generalmente come un semplice volgarizzatore di Plotino,

appare come un filosofo originale da cui dipende in gran parte il neoplatonismo posteriore, e che ha inaugurato una problematica che si ritrova nella filosofia moderna sino ai nostri giorni» (p. 347).

P. Th. Camelot, «Revue d'Histoire ecclésiastique» 65 (1970), pp. 126-131.

«Abbiamo insistito su questa prima parte dell'opera perché ci offre un esempio particolarmente felice di un metodo di ricerca delle fonti che si rivela fecondo» (p. 127). «Attravero l'uso di Vittorino ci ha restituito un'immagine nuova di Porfirio e, attravero alcuni tratti, mostra la sua originalità» (pp. 130-131).

M. T. Clark, «International Philosophical Quarterly» 10 (1970), pp. 322-324.

«Sembra che grazie a Vittorino abbiamo scoperto che Porfirio ha professato una dottrina ontologia molto originale, che ha influenzato non soltanto la scolastica medievale, ma anche la filosofia moderna» (p. 324).

A. C. Lloyd, «Journal of the History of Philosophy» 8 (1970), pp. 340-341.

«Questo è un importante e originale contributo per la comprensione del Neoplatonismo e del suo sviluppo dopo Plotino (...) che mostra che Porfirio è l'autore del Commentario al Parmenide conosciuto in frammenti dal palinsesto torinese» (p. 340).

A. Orbe, «Gregorianum» 51 (1970), pp. 752-754.

«Una volta provata la paternità porfiriana del commentario al Parmenide, di Torino; e dimostrata l'identità di dottrina tra i discorsi filosofici di Vittorino e il commentario, la conclusione è ovvia: Vittorino si ispirava a Porfirio» (p. 752).

J. Reta Oroz, «Augustinus» 15 (1970), pp. 216-217.

«Per ragioni dottrinali che corrispondono alla verosimiglianza storica, Hadot propende per Porfirio. Uno degli argomenti è per lui la relazione stretta che c'è tra la doctrina contenuta in questi testi e quella dei frammenti del commentario al Parmenide, che lo stesso Hadot ha attribuito a Porfirio» (p. 216).

A. Solignac, «Archives de Philosophie» 33 (1970), pp. 645-650.

«Proponendo motivi molto seri per attribuire a Porfirio il Commentario al Parmenide, pubblicando, traducendo e commentando questo testo, P. Hadot fornisce già un contributo capitale alla storia del Neoplatonismo» (p. 650).

J. M. Rist, «The Journal of Hellenic Studies» 90 (1970), p. 242.

«L'opera di Hadot è una miniera di informazioni sul tardo Neoplatonismo. La sua attribuzione dei frammenti del palinsesto a Porfirio è probabilmente corretta (...). Il lavoro di Hadot è adesso fondamentale per lo studioso del tardo Neoplatonismo e lo rimarà a lungo» (p. 242).

J. C. M. van Winden, «Vigiliae Christianae» 24 (1970), pp. 71-75.

«L'autore ha gettato una viva luce su un'epoca della storia della filosofia che è estremamente complicata, e in particolare sul filosofo Porfirio, il cui contributo alla filosofia era rimasto a lungo oscuro. La presente opera è un passo decisivo verso un abbozzo della filosofia di Porfirio. E' un lavoro magistrale, scritto con la prudenza e la pazienza di un maestro che vede tutte le difficoltà. Merita un posto tra i capolavori di storia della filosofia» (p. 74).

R. Hissette, «Bulletin de Theologie ancienne et médiévale» 11 (1971), pp. 207-208.

«Un'analisi minuziosa dei testi "porfiriani" presenti nell'opera di quest'ultimo permette all'eminente filologo di svelare gli aspetti insospettati della dottrina del filosofo greco» (p. 207).

R. Hissette, «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 428-430.

«La verosimiglianza storica e soprattutto la stretta analogia dottrinale tra questi testi e i frammenti di un commentario al Parmenide recentemente identificati da Hadot come opera di Porfirio, attestano che il discepolo di Plotino è stato la fonte di Vittorino» (p. 429).

Indice dei nomi

Indice analitico della materia trattata